

GREGORY OF NYSSA:
HOMILIES ON THE BEATITUDES

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME LII



GREGORY OF NYSSA: HOMILIES ON THE BEATITUDES

An English Version with Commentary and Supporting Studies.

*Proceedings of the Eighth International Colloquium
on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*

EDITED BY

HUBERTUS R. DROBNER

AND

ALBERT VICIANO



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
2000

The Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa gratefully acknowledges subsidies by Die Deutsche Bischofskonferenz and Bank für Kirche und Caritas eG, Paderborn.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes : an English version with commentary and supporting studies : proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998) / edited by Hubertus R. Drobner and Albert Viciano.
p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN 0920-623X ; v. 52)

Includes bibliographical references. English, French, German, Italian.
ISBN 9004116214

I. Gregory, of Nyssa, Saint, ca. 335-ca. 394. De beatitudinibus—Congresses. 2. Beatitudes—Sermons—Early works to 1800. 3. Beatitudes—Sermons—History and criticism—Congresses. I. Drobner, Hubertus R. II. Viciano, Alberto. III. Series.

BR65.G753 D4235 2000

226.9'306—dc21

00-035998

CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gregory of Nyssa : homilies on the Beatitudes : an English version with commentary and supporting studies ; proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998) / Hubertus Drobner ; Albert Viciano. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2000

(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 52)

ISBN 90-04-11621-4

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 11621 4

© Copyright 2000 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

This book is printed on acid-free paper.

CONTENTS

Inaugural Address	
by Archbishop JOHANNES JOACHIM DEGENHARDT	ix
Preface	xi
List of Participants	xii
Previous Colloquia	xiv
 Prologue: Cappadocian Voices: Two Poems	
by WILLIAM HARMLESS	xvii

PART ONE

TRANSLATION

STUART GEORGE HALL

Gregory of Nyssa, *On the Beatitudes*.

An Introduction to the Text and Translation	3
---	---

Gregory of Nyssa, *On the Beatitudes*

Translated by STUART GEORGE HALL	21
--	----

PART TWO

COMMENTARY

ANTHONY MEREDITH

Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio I:

“Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven” (Mt 5,3)	93
---	----

ANDREAS SPIRA

Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio II:

“Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen” (Mt 5,4)	111
--	-----

FRANÇOISE VINEL

Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, Oratio III:

“Bienheureux les affligés, parce qu’ils seront consolés” (Mt 5,5)	139
--	-----

LUCAS FRANCISCO MATEO-SECO

Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio IV:

“Blessed are those who hunger and thirst for righteousness,
for they shall be satisfied” (Mt 5,6) 149

THOMAS BÖHM

Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio V:

“Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden
Barmherzigkeit erlangen” (Mt 5,7) 165

KARL-HEINZ UTHEMANN

Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio VI:

“Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott
schauen” (Mt 5,8) 185

CLAUDIO MORESCHINI

Gregorio di Nissa, *De beatitudinibus*, Oratio VII:

“Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati
figli di Dio” (Mt 5,9) 229

ROBERT LOUIS WILKEN

Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio VIII:

“Blessed are those who are persecuted for righteousness’
sake, for theirs is the kingdom of heaven” (Mt 5,10) 243

PART THREE

STUDIES OF THE HOMILIES

MONIQUE ALEXANDRE

Perspectives eschatologiques dans les *Homélies sur les Béatitudes*
de Grégoire de Nysse 257

PETER BRUNS

Gregors sechste Rede von den Seligkeiten und das Problem
der Gottesschau in der syrischen Mystik 293

JUDITH L. KOVACS

Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the
Beatitudes 311

FRIEDHELM MANN

Zur Wortgruppe μακαρ- in *De beatitudinibus*, in den übrigen
Werken Gregors von Nyssa und im *Lexicon Gregorianum* 331

ALDEN A. MOSSHAMMER

Gregory's Intellectual Development: A Comparison
of the *Homilies on the Beatitudes* with the *Homilies on the*
Song of Songs 359

ELIAS D. MOUTSOULAS

Le sens de la justice dans la quatrième *Homélie sur les*
Béatitudes de Grégoire de Nysse 389

LUCIAN TURCESCU

"Blessed Are the Peacemakers, for They Will Be Called
Sons of God" (Mt 5,4): Does Gregory of Nyssa Have a
Theology of Adoption? 397

PART FOUR

STUDIES OF GREGORY

PETER C. BOUTENEFF

Essential or Existential: The Problem of the Body in the
Anthropology of St Gregory of Nyssa 409

TINA DOLIDZE

Der κίνησις-Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor
von Nyssa 421

SCOT DOUGLASS

A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language:
The Linguistic Reconstitution of Metadiastemic
Intrusions 447

THEO KOBUSCH

Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa 467

HARTMUT LEPPIN

Das Bild der kaiserlichen Frauen bei Gregor von Nyssa 487

JOHANNES ROTHER

Gottverähnlichung als ein Weg zur Gotteinigung beim hl. Gregor von Nyssa [Diss. Innsbruck 1934]	507
--	-----

PART FIVE

RESEARCH REPORTS

GIAMPIETRO DAL TOSO

La nozione di προαίρεσις in Gregorio di Nissa	569
---	-----

BRIAN DUVICK

The Trinitarian Tracts of Gregory of Nyssa	581
--	-----

RICHARD KLEIN

Gibt es eine Sklavenethik bei Gregor von Nyssa? Anmerkungen zu David R. Stains, "Gregory of Nyssa's Ethic of Slavery and Emancipation"	593
--	-----

GARY VACHICOURAS

The Meaning of Death According to Saint Gregory of Nyssa	605
--	-----

Abbreviations	619
---------------------	-----

Indices	625
---------------	-----

I. Bible	625
----------------	-----

A. Old Testament	625
------------------------	-----

B. New Testament	627
------------------------	-----

II. Ancient Authors and Works	631
-------------------------------------	-----

III. Mediaeval Authors and Works	664
--	-----

IV. Modern Authors and Works	665
------------------------------------	-----

V. Greek Terms	671
----------------------	-----

VI. Latin Terms	679
-----------------------	-----

VII. Hebrew Terms	680
-------------------------	-----

VIII. Syriac Terms	680
--------------------------	-----

INAUGURAL ADDRESS

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Freunde des hl. Gregor von Nyssa,

es freut mich sehr, Sie heute abend als Bischof der Erzdiözese Paderborn und Magnus Cancellarius der Theologischen Fakultät an diesem traditionsreichen Ort herzlich willkommen zu heißen.

1614 von Fürstbischof Dietrich von Fürstenberg gegründet, dient diese Universität seit nunmehr fast 400 Jahren nicht nur der Ausbildung des diözesanen Klerus und der Theologen allgemein, sondern hat von jeher die Wissenschaften gepflegt und sich dafür eingesetzt, den Geist Christi in unserer Welt zu verbreiten.

Ich darf nur an den wohl berühmtesten Professor dieser Institution erinnern, Friedrich Spee von Langenfeld, S. J. (1591–1635), der hier von 1629 bis 1631 als Professor der Moraltheologie lehrte und dessen mutiges Eintreten für die Menschenrechte – auch wenn man dieses Wort damals noch nicht kannte – im Geiste Christi und der Kirche unsere Welt nachhaltig verändert hat. Sein 1631 publiziertes berühmtes und für die Überwindung der Hexenverfolgungen welthistorisch bedeutendes Werk *“Cautio criminalis”* entstand an ebendiesem Ort.

Ich darf auch an so herausragende Professoren wie Norbert Peters (1863–1938) erinnern, dessen bahnbrechende Studien zum Alten Testament seiner Zeit so weit vorseilten, daß sie es schwer hatten, unmittelbar akzeptiert zu werden, ohne daß er es sich verdrießen ließ, in Treue zur Kirche weiter zu forschen und zu lehren. Heute sind – wie so oft – seine Gedanken grundlegendes Allgemeingut der Theologie.

Auch der hl. Gregor von Nyssa – Sie wissen es selbst – hatte es zu seiner Zeit nicht leicht. Von seinem älteren Bruder Basilius dem Großen in theologisch schwieriger Zeit zum Bischof von Nyssa ernannt, mußte er für Jahre ins Exil gehen, weil er auf seiten der Orthodoxie unbeirrt den wahren Glauben gegen jede Häresie verteidigte. Gerade diese Standhaftigkeit verhalf aber nicht nur der wahren Lehre zum Sieg, sondern ließ ihn persönlich zu einem der großen Theologen und Heiligen seiner Zeit werden, einem der einflußreichsten Väter auf dem Zweiten Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 381. Was

aber Gregor von Nyssa und alle großen Kirchenlehrer darüber hinaus auszeichnete – und das Thema des Kongresses, die “Homilien über die Seligpreisungen”, bezeugt es – ist das pastorale Wirken seiner Person. Er war nicht nur zu Recht als scharf denkender Philosoph und Theologe bekannt, er war vor allem Seelsorger und Prediger.

Das, meine ich, ist und bleibt die Hauptaufgabe aller Theologie: die Verkündigung des Glaubens in einer der jeweiligen Zeit angemessenen Form. Die Menschen waren es, die Gregor von Nyssa am Herzen lagen, für sie war er Theologe und Bischof. Und wenn ich dabei von *den* Menschen spreche, tue ich dies ganz im Sinne der Kirchenväter. Trotz aller Kontroversen und Spaltungen schon zu ihrer Zeit sprachen sie immer von der “Oikumene” im Sinne der ganzen bewohnten Welt, die als ganze von Christus erlöst ist.

Die Gregor von Nyssa-Kolloquien sind ein lebendiges Beispiel für eine im besten Sinne praktizierte Ökumene, wie sie uns hier in Paderborn besonders am Herzen liegt. Sie kommen aus den unterschiedlichsten Regionen der Welt und vertreten ebenso unterschiedliche Bekenntnisse. Das hindert Sie aber nicht, in brüderlicher Gemeinschaft Gregor von Nyssa zu studieren und sich von ihm zur Einheit des Geistes führen zu lassen.

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen, daß das “Achte Internationale Gregor von Nyssa-Kolloquium”, das sich nach Chevetogne, Leiden, Münster, Cambridge, Mainz, Pamplona und St. Andrews nun hier in Paderborn trifft, Frucht bringe für Ihre Studien, für Ihr Leben, für die Einheit der Kirche und die Verständigung der Völker.

The Most Rev. Johannes Joachim DEGENHARDT, S.T.D.
Archbishop of Paderborn
and Grand Chancellor of the Theologische Fakultät Paderborn

PREFACE

Members of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa came from various lands and universities, conscious of the work which has fallen on Professor Hubertus Drobner in planning and organizing it, and we are grateful to him. Previously such events occurred about four years apart. This time it has taken eight years since we met in St Andrews. We are the more grateful to Professor Drobner and to the University of Paderborn, but for whom the series might have quietly died.

This is now the Eighth Colloquium in the series. It is held eight years after its predecessor, and is considering a collection of eight homilies. Our patron saint, Gregory of Nyssa, began his eighth homily of the collection we are studying with a meditation on the significance of the word 'Eighth': it signifies, he says, life and resurrection. I am sure he would approve if we too take this number as a happy omen, predicting resurrection and life for our studies.

Stuart George HALL, Opening of his inaugural lecture to the Colloquium

The Ninth International Colloquium on Gregory of Nyssa will meet in Athens, 7–12 September 2000, by invitation of Professor Elias D. Moutsoulas, Department of Theology, Theological Faculty, National and Kapodistrian University of Athens, University Campus, 15782 Ano Ilissia. Its general theme is appointed to be "Jesus Christ in the Theology of St. Gregory of Nyssa".

LIST OF PARTICIPANTS

Luise ABRAMOWSKI, Tübingen, Germany
Monique ALEXANDRE, Montrouge, France
Theodoros ALEXOPOULOS, Athens, Greece
Charalambos APOSTOLOPOULOS, Athens, Greece
Wolfgang BRINKER, Mainz, Germany
Thomas BÖHM, Munich, Germany
Peter BRUNS, Bochum, Germany
Hatune DOGAN, Paderborn, Germany
Scot DOUGLASS, Boulder, Colorado, USA
Hubertus R. DROBNER, Paderborn, Germany
Sabine FETZER, Ingelheim, Germany
Gerhard FRANKE, Paderborn, Germany
Nektarios GOTSOPoulos, Münster, Germany
Stuart G. HALL, Elie, Leven (Fife), Scotland
Simone HARTMANN, Offenbach/Main, Germany
Karl HENGST, Paderborn, Germany
Lenka KARFÍKOVÁ, Olomuc, Czechia
Ekaterina KIRIA, Tbilissi, Georgia
Theo KOBUSCH, Bochum, Germany
Judith L. KOVACS, Charlottesville, Virginia, USA
Annick LALLEMAND, Palaiseau, France
Johan LEEMANS and Mrs. LEEMANS, Kessel-Lo, Belgium
Hartmut LEPPIN, Hannover, Germany
Françoise LODIER, Paris, France
Friedhelm MANN, Münster, Germany
Lucas Francisco MATEO-SECO, Pamplona, Spain
Gerhard MAY, Mainz, Germany
Anthony MEREDITH, London, England
Claudio MORESCHINI, Pisa, Italy
Alden A. MOSSHAMMER, San Diego, California, USA
Elias D. MOUTSOULAS, Athens, Greece
Ekkehard MÜHLENBERG, Göttingen, Germany
Ari OJELL, Mäntsälä, Finland
Adolf Martin RITTER, Heidelberg, Germany
Stefan SAMULOWITZ, Paderborn, Germany

Josette SEGUIN, Paris, France
Andreas SPIRA, Mainz, Germany
Chiara Ombretta TOMMASI, Pisa, Italy
Yannis TSELIOS, Athens, Greece
Karl-Heinz UTHEMANN, Amsterdam, The Netherlands
Gary VACHICOURAS, Geneva, Switzerland
Albert VICIANO, Paderborn, Germany
Robert Louis WILKEN, Charlottesville, Virginia, USA
Johannes ZACHHUBER, Berlin, Germany

Written contributions by:

Peter C. BOUTENEFF, Geneva, Switzerland
Giampietro DAL TOSO, Rome, Italy
Tina DOLIDZE, Tbilissi, Georgia
Brian DUVICK, Saint-Grégoire, France
William HARMLESS, Mobile, Alabama, USA
Richard KLEIN, Erlangen, Germany
Johannes ROTHER, Soest, Germany
Lucian TURCESCU, Toronto, Canada
Françoise VINEL, Strasbourg, France

PREVIOUS COLLOQUIA

I.

Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969). Organisé par le Centre de Recherche sur l'Hellénisme tardif de la Sorbonne. Édités par Marguerite HARL, Leiden: Brill 1971.

II.

Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Herausgegeben von Heinrich DÖRRIE, Margarete ALTENBURGER, Uta SCHRAMM, Leiden: Brill 1976.

III.

J.C.M. VAN WINDEN/Adriaan VAN HECK (eds.), *Colloquii Gregoriani III Leidensis* (18/23–IX-1974) *Acta*, Leiden 1976 (*pro manuscripto*).

IV.

The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge, England: 11–15 September, 1978. Edited by Andreas SPIRA and Christoph KLOCK, with an Introduction by G. Christopher STEAD (= Patristic Monograph Series 9), Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation 1981.

V.

The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6–10 September 1982). Edited by Andreas SPIRA (= Patristic Monograph Series 12), Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation 1984.

VI.

El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa (Pamplona, 1 al 5 de septiembre de 1986). Edición a cargo de Lucas F. MATEO-SECO y Juan L. BASTERO (Colección Teológica de la Universidad de Navarra, Facultad de Teología 59), Pamplona: EUNSA 1988.

VII.

Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5-10 September 1990). Edited by Stuart George HALL, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1993.

PROLOGUE

CAPPADOCIAN VOICES: TWO POEMS

William Harmless

Patristics and contemporary poetry seem an unlikely combination. In the poems you are about to hear, I have tried to combine my knowledge of the former with my love for the latter.

Both poems employ a popular 20th-century genre: the so-called “persona” poem. In this form, the poet writes under a mask – whether that of a fictional character or, more often, that of a figure from the past. The art, in part, is to suppress one’s own voice, to disguise it, and to make another’s words one’s own. This genre has been used to great effect by poets ranging from T.S. Eliot and Ezra Pound to Robert Lowell and Richard Howard. The contemporary master of the genre is the American poet Norman Dubie, whose personae range widely: Ludwig van Beethoven; the Czar Nicholas; a 19th-century Jesuit missionary wandering the Dakotas; a nameless woman in a turn-of-the-century leper colony.

These two poems of mine – one written in the voice of Gregory of Nyssa, the other in the voice of his friend Gregory of Nazianzus – play on favorite Cappadocian themes. Before writing them, I went through the works of each Gregory and made long lists of images that I found scattered about their writings. These images became my palette, so to speak. I tried to paint, as much as possible, with Cappadocian colors. But the finished portrait, as you will spot, is all my own.

In a sense, one could consider these two pieces part of a venerable patristic tradition: the art of forgery. But, as you know, the forger’s goal is to escape detection. With this expert audience, I doubt I’ll succeed.

THE APOKATASTASIS

*Letter of Gregory of Nyssa
to Ambrose of Milan, 387 AD*

Friend, I too had thirsted for flight:
to rise at first light
far from the hawking and market clatter,
far from the press of litigants,
Arian polemicists,
and chameleon courtiers.
I too had yearned to retire.
I chose, as you know,
to nest here: perched
within the dark honeycomb
of Pontus' volcanic caves.
And my desire: to step out
each morning in the sudden light,
and there to stand fixed,
a translucent beggar,
lifting up my hands
in the lemony air.

True: each day
I get to watch the way
the light burnishes
our brackish Black Sea
to a turquoise sheen.
The air often thickens
with the musk of crocuses.
Spring water jets off the cliffs,
and a fine mist flickers
down into still pools
which glisten like olive oil.
But my pores never seem
to drink in the epiphany.

Though I keep company
with mountain goats
and wildcats, I still
lumber around like
one of the local
water buffalo. You must,

therefore, envy my locale
and not my heart. You see:
fragments of memory –
those terra-cotta shards
that I, in my zeal for ascesis,
once consigned to the ash heap –
have returned from exile,
one by one, to denounce
my mime of integrity:

*I again mark vigil at my sister's bedside.
Her pallor is dull ivory,
her face, gaunt like a stage mask.
and I feel, by turns, frightened,
bored, annoyed at her harping
for goat's milk. There is
an odd distance in her voice
as she details the final fog
that sifts her mind.*

*I am again the seven-year-old
barraged by emerald pine-cones
for daring to follow my brother and his gang
to their pine-thicket fortress.*

*Again I press to my chest
my only child, a cherry-red stillborn.
Again my tears baptize her,
though her fine-featured fingers
stay clenched in a fist
and her sealed eyes
blot out the light.*

*Again I stroll in the courtyard with Theosebeia –
she vanished, you know, some years after we married.
I'm held fast by her dark eyes, the flutter
of her hands, the glints of light
which flit through her dark-as-wet-bark hair.
I've whitewashed all memory of her moods,
her feigned ignorance, her prattling.
Instead, it is our wedding night, and I lean
beside her, picking over the platters
of quail, olives, hazelnuts.*

*Again I wake beside her as the moonlight washes in
an open window and grays the tangle of her hair.
She moistens my neck with her warm shallow breath.
Her mouth, a dreamy stupid O, sucks in the dark.*

I turn all the had-to-be's
and might-have-been's
over and over in my hand,
run my fingers over
their scarred underside.
I cannot make them cohere.
It's as though I were climbing
sand dunes falling
back with each lunge forward,
as though I were drifting
on a turquoise sea
with a ship's pilot
vulnerable to epileptic fits.

* * * *

This morning I plucked blackberries.
They purpled my lips and hands
giving my scribe an excuse to accuse me –
and not unjustly – of eating
some of his wet-inked vellum. It is true:
I live on a diet of venerable texts.
I chew hours on their honey glaze
and tart theory, if only to crack open
the Spirit's riddling, to decipher
his muted clues and occult codes.

You see, I hunger to uncover, somehow,
how an artisan God will again inlay,
tessera by tessera, the mosaic
that was our ancestral face.
But I am an apprentice,
a collector of crystal slivers
and incapable of shoring up my scatter.
I am consumed by the *apokatastasis*.
The texts which treat it
are unintelligible squiggles.
Like you, I fear its pangs,
its procession of plagues,

earthquakes, and dragons,
its green angels and collapsing stars.

Once I reasoned: since evil
is no substance and cannot exist
apart from choice, surely when all choice
resides in God, evil
will vanish. Now I am less sure.
We may be beyond his artistry
for we have a darkness all our own.

Have we not seen too many slavers,
drunks, misers, idolaters, adulterers,
swindlers, rapists, sorcerers?
Have we not happened on parched
carcasses of infants left on
hilltops for buzzards and sun?
Have we not too many times watched
the landed buy the beggar hordes' favor
feeding them with a day of gladiators?

Once, years ago, a centurion
and his cohort bivouacked in Sebaste.
From his satchel there dangled,
like gold apples, seven severed heads –
trophies of the Armenian campaign.
The centurion had sown shut their eyes
and mouths and braided their hair
together into a single strand.
Their skin had become taut,
leathery, so that their faces
forced tight-lipped smiles.

* * * *

At dusk I saw a heron fly out
from the orange orchard.
I've seen her before,
diving for fish,
hour after hour,
to feed her nestlings
in the nearby cliffs.
This evening her wings
sparked in the amber air.

I know: I can be too severe –
 as though we were only
 figures on fired clay,
 dancers fixed mid-step
 beneath the glaze
 of a hollow amphora.
 No, we too have wings
 that spark in the dying light.

We are God's dark mirror,
 icons of the imageless.
 His darkness is the air we breath,
 his silence, the echo we dream in.
 Fish may dart and flicker,
 but water shackles bind them.
 Hawks may wheel in the blue light,
 but they remain forever leashed
 to a narrow arc of air.
 But we – we pulse
 with an alien, intimate infinity.
 Sated we hunger, quenched we thirst.
 We are desert stock
 accustomed to the glare.
 We carry Sinai within us,
 and its peak – if it has one –
 is forever crowned
 in a dark cloud
 pregnant with light.

PERICHORESIS

*Letter of Gregory of Nazianzus
 to Gregory of Nyssa, 362 AD*

To my God-beloved, God-seeking second self
 And friend, Gregory, from Gregory, greetings in the Lord.
 There is here in Pontus a special darkness,

Darker somehow, stiller: each evening,
 The day's last light – purple ribbons slithering
 On jags of sea – gives itself over to soft soundings:

To hushed sea whiterush and sandspill,
 As regular and regularly fitful as an old
 Man's breathing, or to a wind that skims

The hills, that finds in the moist pines
 A voice, and then, when voiced, drops off
 The overlook down to that whitewashed fishing village,

Recently abandoned, to bathe it in an eloquence
 Of pinescent. The applause: the sway
 Of strung-up fishnets, fresh warps

And cracks in the water-fattened wood shacks.
 Once it's dark, dolphins enter the bay and sing.
 I've taken to swimming late at night, alone.

* * * *

I'm not myself. You've no doubt heard the news:
 The 'tyranny' father's imposed on me, impressed
 Like a seal on my soft self – I mean, the forced

Ordination as my father's presbyter, though I'm
 No one's, least of all, father's elder. It was
 The culmination of one of his ancient ambitions:

To make me him and him me. For an hour
 After the epiclesis, the wind ranted in the sycamores.
 Ever since, I've been as fluid as the tide,

An ether self always slipping out of my sphere.
 I become whatever I see: a horse at full gallop,
 A lamp flickering, a gull suspended in blue air,

Green wood hissing in a bonfire. I keep leaking
 Out of myself, as if fishoil out of some amber goblet
 From Antioch, for as the Spirit, the wild Hypostasis

Of the Three, the water-voiced One, seizes, sweetens
 This shell of me as its indwelling, as it passes
 Into me and I into it, this 'I' – this airy ether 'I' –

Seems to vanish, a mistdrop slipping in a graygreen sea.
At night, I shake like some Phrygian mantic.
A week ago, I fled, left Nazianzus for Pontus.

About halfway, I was ambushed by a downpour.
It rained thickly, so thickly I felt I had to breathe
Underwater. The clumped-up black earth of one

Fresh-plowed field clung to my feet and I clomped
For miles as if in oversized shoes. Your brother, Basil,
My second self, has taken me in, and the cenobium

He's garnered here in Pontus has given me hospice:
A dry cell, hot broth, time alone. They're 'athletes,'
God-becomers, all. I'm less lost. There is a silence

Here like that before one of our Cappadocian earthquakes.
Still, it wearies me, this flesh-shackle. I'm not myself,
Or at least, no more the self I seem or was. As always,

Locals mistake me for you or for Basil. What is it,
My look or my air, my seeming, my scent, that I'm taken
For your image or construed as Basil's spirit?

Was it the years at Athens, too long reciting too many
Of the same books, enduring too long too many of the same
Teachers, leaning too long together at table, drunk

And laughing, leaning circle-wise like the three drunk
Angels Abraham hosted at the terebinth at Mamre?
Have we so melded our selves that we're thought

Wrought from the same claystuff, that we're co-heirs,
Co-owners of the same plot, differing only one from another,
Not in essence, but in relation – you and Basil, brothers,

And I, friend to both, that though three, though distinct,
We're so much the same that we can swap predicates:
I, taken for politic, and you, long-winded, and Basil, heady.

Still, I cannot purge myself. Even Basil I fear,
Fear his endless contrivances, his dreams for fishing
Cappadocia out of its Arian slumber, for clearing

Its gills with mountain air. He is not above
 Making a plectrum of me, a quill of you. I'm
 No monk, have no stomach for vigils and fasts,

For pillar perches, for sharing a den with lions,
 For donating my few books to the library in Caesarea.
 Though ill-suited to such sacred athleticism,

Mountain life is better than the shepherding
 That father wants to tie me to. I am, like you,
 A mere calligrapher of the Word, and lack the will

To be a helmsman at the tiller in such seas as these.
 I am an eloquent stutterer, a white sparrow
 Who flies north at the first hint of winter.

* * * *

Basil, too, is at work, like you, dictating a work
 Against mongrel dialectics – I mean, of course,
 The half-breed word-juggling of Eunomius,

Bishop and mongrel of Cyzicus. You know
 The pedigree: halfson of Arius, stepson of Aristotle.
 He fancies himself some new-, some greater-than-Adam,

Predestined to lavish clear and distinct names
 Not, as Adam did, upon earth things
 But upon God in his inmost indwellings.

A master of divine genealogy – of course, self-appointed –
 He claims a lurid certainty about the generation
 Of the Son, as if he – Eunomius – had been the attendant

Midwife at the divine begetting, and his findings:
 Surprise! Arius, and not Nicaea, was right after all:
 "There was indeed a when when He – the Son – was not".

Dear Eunomius knows nothing of swimming in the dark.
 With somersaulting turns of phrase, he claims the Son,
 Because begotten, is some mere creature, utterly unlike

The Father, a claim he claims allegedly in defense,
 In reverence of the Name he claims we three profane,
 The Uncaused Cause of all. He reassures all

Of the Son's dignity: that, though a creature, He is
At least wrought of finest substance, a gold mosaic
Of dawnlight, pure, airy, but – alas – not of divine stuff,

Which is, of necessity, indivisible, and by definition –
Or his, at least – unbegotten. Mad simpleton, he dredges
A chasm between Father and Son, cleaves God from His Word

As if the Father were *alogos* – mindless and mad –,
As if the Son were some airy angelic creature
Too lowly to salvage us and too lofty to lift us up,

As if it were some creature that made potent the waters
Of our rebirth, as if to some creature we lift up
Our hands and pray “*Kyrie*”. The fleas of Eunomius

Have infested Constantinople: If in the market you ask
The price of bread, they tell you the Father is greater
And the Son subject to Him, or if you order a bath,

They reply the Son is made of nothing-stuff.
Eunomius knows nothing of night and swimming
In the open sea, alone. Once when traveling

From Origen's old school in Caesarea to the catechetical
Center in Alexandria to see the old Lion, Athanasius,
Fresh from the desert and his third exile, I stopped

South of Jericho and swam in the Dead Sea. It's so glutted
With salt that you cannot drown, even sink. Eunomius
Would love such security. The salt puckers, parches

Your flesh worse than a sandstorm, and if you swallow
The water, as I did, you wrutch your guts dry.
I do not fear God's dark and his dancing,

His dusky hives and dark sweet combs. And
To Eunomius and his dialectical circus troupe,
I reply: God from God, Light from Light, One from

The Other, and Both One, not One made up of Two, but One
In the Other, because in the Both, there is no otherness.
To them, I say: Praised be the Son, the Logos,

The First, the only begotten, first-born from the dead,
He who, though prior to cause, submitted to cause,
Who, though as God remits sin, was as man baptized,

He who fed thousands but once hungered, who hears
Prayers but once prayed, who wipes off tears
But once wept, who was for silver sold, but was

As our ransom spent, who was for us bloodied,
But has every wound healed, who, though bound
In swaddling cloth, has off-stripped the grave's

Swathing bands, who, though of God begotten, was born
That we, though born, might in his name be of God
Begotten. It is night. There's a light pine wind

And the moon cowers below the horizon. From my hut
Near the cliffs, I can see neither heat lightning
Nor the slithering torchlight of the triangle-sailed

Ships of the local fishers. One moonless night like this,
I swam to the edge of the bay and began treading water.
I heard at first only my breath and the water which trickled

Down my face and plucked the surface which rose and fell
In short shallow swells. The surface currents ran
Warm enough, but my toes could touch patches of cold.

Suddenly I sensed – due, I suppose, to well-tuned night-vision –
A large sleek creature, maybe creatures, circling swiftly,
Circling around me, and I at the center of its or their

Whirlpool. I panicked, thinking it or them
Some lean leviathan or seasnakes, some relic of chaos
Hungering to swallow my flesh whole. I heard

Then the clicking, plucking chatter-song
Of dolphins, and laughed. They sang on,
Perhaps three of them, weaving counterpoint

In a tongue with words like words I knew,
Or half-knew, but could not grasp. I slowly
Began to breathe again and let myself buoy

Up and lay lightly on my back, all the while,
As if out of myself, sensing how odd this treading
The surface of what must be a thousand-cubit depth.

PART ONE
TRANSLATION

GREGORY OF NYSSA, *ON THE BEATITUDES*.
AN INTRODUCTION TO THE TEXT
AND TRANSLATION

Stuart George Hall

I. The text – A. The text of the GNO edition – B. Gregory's scriptural sources –
1. Scriptural and other annotations – 2. Gregory's text of scripture – C. Lexicographical
matters – II. The translation – III. The argument – A. The circumstances of the
homilies – B. The argument of the homilies – C. Some features of Gregory's use
of Scripture

I. THE TEXT

A. *The text of the GNO edition*

When in 1990 the Seventh International Colloquium considered the ten *Homilies on Ecclesiastes*, the work of translation, which I shared with Rachel Moriarty, had thrown up a large number of points about the text. We had in a number of places found it necessary to diverge from Paul Alexander in his generally admirable published text: we punctuated sentences differently, divided paragraphs differently to clarify Gregory's argument, and in a few places adopted different readings of the Greek. Having adopted these changes in the translation, we found it necessary to justify our procedure.¹ There were various reasons for making so many changes. They included the fact that my own approach to textual criticism is more conservative than Alexander's, and the particular problems caused by the very strange version of Ecclesiastes in the Greek Bible.

With the *Homilies on the Beatitudes* I have stuck more closely to the printed text published by John F. Callahan.² His Preface sets out in detail the analysis of the MS tradition. Of the Greek MSS collated,

¹ *In Ecclesiasten Homiliae*, ed. Paulus ALEXANDER: GNO V, Leiden ²1986, 195–442; Stuart George HALL, Adjustments to the text of Gregory: Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English version with supporting studies (Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa [St Andrews, 5–10 September 1990]), ed. Stuart George HALL, Berlin-New York 1993, 1–11.

² GNO VII/2, Leiden-New York-Köln 1992, 75–170.

67 are set aside, after collation with the six principal MSS, as having no significant contribution to make. The remaining six fall into two groups of three, the groups representing two sub-archetypes designated Φ and Ψ . To Φ is closely related the very early Syriac version. From these one may confidently reconstruct the archetype of the whole tradition, itself thought to be of the 5th or 6th century.

In considering the text for translation, no changes have been made in the wording of the Greek. There are however two places where, in my view, the addition of a single word would greatly ease the reading. At 107,19–21 we have:

δείκνυσι δὲ τοῦ λόγου ἡ συζυγία ὅτι τῆς πρὸς τὴν παράκλησιν ἀναφορᾶς
τὸ πενθεῖν ἐστι μακάριον

The structure of the saying shews that it is because of being borne upwards to comfort that sorrow is blessed for them.

But can a simple genitive bear this meaning, ‘because of’? Two scribal attempts to ease the reading appear in one group of MSS: διὰ τὴν . . . ἀναφορὰν VM and τῇ . . . ἀναφορᾷ (dative) W. Neither of these is likely to be other than a secondary correction. For my part, I draw attention to the preceding sentence (107,17–19):

οὐκοῦν διὰ τοῦτο μακαρίζει ὁ λόγος τὸ πένθος, οὐ δι’ ἑαυτὸ κρίνων εἶναι
μακάριον ἀλλὰ διὰ τὸ ἐξ ἐκείνου παραγινόμενον

The reason therefore why the Word calls sorrow blessed is not that he judges it blessed for its own sake, but because of what comes from it.

I suggest we add ἐκ before τῆς πρὸς τὴν παράκλησιν ἀναφορᾶς, ‘arising from, as a consequence of, being borne upwards to comfort’. My other suggested addition is that of τοιοῦτο at 132,20, discussed under punctuation below.

In the translation I experimented with breaking up Callahan’s very long paragraphs, but did not pursue it. Callahan divides each homily into 5–8 paragraphs. I have numbered all these paragraphs of Callahan’s. In the couple of places where I have split his paragraphs in two I have not numbered the paragraphs I have thus created.

There are a few departures from Callahan’s punctuation of the Greek text:

132,20 f

πικρὸς δεσπότης ὁ θυμὸς· τοιοῦτος ἄλλος ὁ φθόνος· τὸ μῖσος, τὸ καθ’ ὑπερ-
ηφανίαν πάθος λυσσώδης τις καὶ ἄγριος τύραννος

Wrath is a harsh master, malice another like him; and hatred, the passion of pride, is a mad and savage tyrant.

I would, both in Greek and in English, exchange the comma and the colon, so that τὸ μῖσος goes with ὁ φθόνος, to which it is more akin, rather than with the sin of pride. The translation then reads:

Wrath is a harsh master, malice another like him, <which is> hatred; the passion of pride is a mad and savage tyrant.

One might suggest, though there is no warrant in the MSS, that τοιοῦτο has fallen out before τὸ μῖσος. The original would then read:

πικρὸς δεσπότης ὁ θυμὸς· τοιοῦτος ἄλλος ὁ φθόνος, (τοιοῦτο) τὸ μῖσος· τὸ καθ' ὑπερηφανίαν πάθος λυσσώδης τις καὶ ἄγριος τύραννος

Wrath is a harsh master, malice another like him, so is hatred; the passion of pride is a mad and savage tyrant.

155,13–14

Here I remove the stop at the end of the line, and take κοινὰ ταῦτα καὶ τοῦ θυμοῦ καὶ τοῦ δαίμονος as the conclusion of the preceding sentence. The effect is two sentences similarly constructed (155,10–16):

The eye of the demon-possessed is bloodshot and rolling, the tongue is wild, the speech rough, the voice a harsh dog-like bark; these things are common to rage and demon alike. Agitation of the head, impulsive movements of the hands, shaking of the whole body, unsteady legs, – either of the two conditions can be described in such a way.

155,18

I was unable to make sense of ὅσον ἐλεεινότερον in 155,19 unless the clause were attached to what precedes, rather than being separated by a colon. The matter is made more difficult because it is impossible to render the construction τοσοῦτον . . . ὅσον literally in English: one must paraphrase. I render (155,16–20):

The only distinction to be drawn between the one and the other is the extent to which the one is a voluntary evil, while the other afflicts those to whom it happens without their consent, and the extent to which falling into misfortune by one's own choice is more wretched than suffering something against one's will.

158,1–3 Callahan punctuates:

τὰ γὰρ ἐπιθανάτια τῶν ἀπεγνωσμένων σημεῖα, ταῦτα διὰ φθόνον ἐκτετηκότες πολλάκις γίνεται, ὀφθαλμοὶ ξηροὶ κ.τ.λ.

The deadly marks of the things denied, these often become (*sc.* the marks) of one shrivelled up by reason of envy: eyes withered, . . .

We should move the comma to precede σημεία, producing a typically Gregorian construction; ἐπιθανάτια is a noun:

τὰ γὰρ ἐπιθανάτια τῶν ἀπεγνωσμένων, σημεία ταῦτα διὰ φθόνον ἐκτετηκότες
πολλάκις γίνεται, ὀφθαλμοὶ ξηροὶ κ.τ.λ.

The deadly effects of the things denied, these often become the marks
of one shrivelled up with envy: eyes withered, . . .

In the translation the sentence has been simplified by omitting ‘these’.

B. *Gregory's scriptural sources*

1. *Scriptural and other annotations*

The text contains many quotations and paraphrases of scripture, and many unspecified allusions. Callahan's practice is to notice the scripture texts where Gregory states that he is referring to scripture, and to notice them with the formula *cf.*, *confer*, where the scripture is apparently used. There are inevitably many places where one disagrees with the selection, or the choice of text, which Callahan has made. You will therefore find in the translation that some references are omitted, some added, and some changed. Here I note a few of the changes.

78,16

Callahan notes as sources for τὸν ἰώμενον πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν Psalm 102,3, Deuteronomy 7,15, and Isaiah 53,5. He has missed the obvious one: Matthew 4,23 has θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. This is quite important, since it is a rare case of Gregory alluding to the narrative context of the material he is expounding from Matthew 5,3–10.

78,17–18

For τὸν τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀναλαμβάνοντα καὶ τὰς νόσους βαστάζοντα Callahan notes ‘*cf.* Matth 8,17; Is 53,4 sqq.’ His reference to Isaiah is in fact misleading, since Gregory's wording is based on Matthew's version of Isaiah 53,4 f: Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. Isaiah 53,4 in the LXX has not one word in common, though there are slight similarities in 53,5.

91,22

Gregory here quotes 1 Corinthians 2,9. Like Matthew at 8,17, St Paul purports to be quoting Isaiah. But Gregory's text is so far away from the LXX that only a reference to Paul is correct.

93,1–7

Callahan has here accidentally missed a direct quotation from 'the Apostle': 1 Thessalonians 4,17.

105,22–24

Callahan says 'cf. Gen 2,8–9'. He should add Genesis 1,27 for κατ' εἰκόνα θεοῦ . . . πεπλάσθαι τὸν ἄνθρωπον. I would like to think that Gregory's κατατρυφᾶν at 105,23 reflects the Sixtine reading of Genesis 2,15, ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, but it is hardly convincing (cf. Genesis 3,23 f. LXX). One should perhaps add also at Gregory 105,27–28 an allusion to 1 Corinthians 15,49, τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

128,28

πρὸς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος deserves a reference to Hebrews 6,19 εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, or (less probable) to its sources in Leviticus 16,2.12.

142,19 f

Here there is a clear reference to the words of Jesus in Luke 17,21, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν, which Callahan should have noticed.

147,12–14

Where Gregory says that Christ cures cowardice by teaching people to despise death, Callahan finds allusions to Matthew 10,28.39 and elsewhere. It might be better to bear in mind that the previous examples which Gregory has just used of Christ's inward and spiritual principles superseding external law (146,26–147,12) have been from those which follow close on the Beatitudes in the Sermon on the Mount, and in their scriptural order (Matthew 5,21–22.27–32.39–40). It might be better to assume that he has immediately in mind the instruction to love enemies and pray for persecutors (Matthew 5,43–45). This is perhaps confirmed by the (admittedly vague) allusion to the final part of the Sermon on the Mount (Matthew 7,16–20) in the conclusion to Gregory's argument here (147,14–17).

Callahan also adds references to material reflecting or borrowed from passages in Plato, Aristotle and other non-Christian writers. These are not included in the translation.

2. Gregory's text of scripture

Gregory quotes words and ideas from scripture without precision. At 140,3 the Lord's word to Moses is quoted as "Εγνων σε παρὰ πάντας. The LXX of Exodus 33,17 has οἶδά σε παρὰ πάντας. This is clearly a slight misquotation, of no textual interest. Similarly there is confusion at 118,7–9, where he completes a quotation of the words of God from Isaiah 42,8 with a clause from Exodus 3,15, and then adds from 'another place' words from Exodus 3,14. Gregory even slides about in his wording of his preaching text, the eighth Beatitude. He substitutes ἔνεκεν ἐμοῦ for ἔνεκεν δικαιοσύνης at 162,3 and 168,15 without explanation or apology, and swings back to the correct text at 163,23. Occasionally however Gregory's variations may be significant; if they agree with some other sources, the reading is worth noting.

122,8 f

In quoting Psalm 41/42,3 Gregory agrees with Codex Alexandrinus (= A) in τὸν ἰσχυρόν, marked with an asterisk in hexaplaric texts and not included in other MSS or in Rahlfs' text.

122,12–14

Again the addition of μοι after ὁφθῆναι in Psalm 16/17,15 agrees with A against Rahlfs.

125,3–4

The quotation agrees with LXX of Psalm 114/115,5, but Gregory reads ἐλεεῖ with Alexandrinus against ἐλεᾷ read by Rahlfs from the majority of manuscripts.

151,3–5

A quotation from Ecclesiastes 5,1 disagrees at three points with Rahlfs' LXX text, but in each case is supported by a reading known in another principal MS: σπεύσης agrees with Sinaiticus, replacing σπεῦδε, ἄνω is added with Vaticanus after οὐρανῶ, and κάτω added with Sinaiticus after γῆς.

In the New Testament two points deserve attention. The first is the order of the second and third Beatitudes. Gregory has Matthew 5,5 before 5,4, and thus the blessing on the gentle before the blessing on the sorrowful. In this he is in good company. The western tradition of NT MSS, Codex Bezae, some Old Latins and Vulgate, agree. So do some good Greek cursives, and parts of the Syriac and Coptic tradition. So also do numerous fathers, including Clement, Origen, and various Latin writers. New Testament scholars argue the merits of both orders, and a few would delete 5,4 and reduce the Beatitudes to seven. If the order which Gregory uses is original, one has the striking contrast of the kingdom of heaven and the inheritance of earth (a point which Gregory observes, and has to explain), and a play on biblical words *ἁνιψίμ* (πτωχοί) and *ἁνιψίμ* (πρᾶεις). Some attribute the familiar order of Matthew 5,4–5 to the influence of Isaiah 61,1–2, where the anointing of the Prophet brings good news to the πτωχοῖς and consolation to the πενθοῦντας.³ For our purpose we merely note that Gregory is aware of no alternative to the order he adopts, indeed makes important exegetical use of the sequence from Matthew 5,3 to 5,5 in the opening and argument of Homily II, and takes Matthew 5,4 afterwards.

At 99,6 f there is an explicit quotation from ‘the Apostle’: πρὸς ὁ χρή πάντως ἀναδραμεῖν ὄκνον ἀποθέμενος πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, ‘Up towards this we must surely run, laying aside all sloth and the sin which easily besets us’. What we read in Hebrews 12,1 is: ὄκνον ἀποθέμενος πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν δι’ ὑπομονῆς τρέχωμεν, ‘laying aside every weight and the sin which easily besets us’. The interesting word is ὄκνον, reported in Aland’s *Novum Testamentum*⁴ as a conjecture of Junius (Franciscus Junius, 1545–1602). It is not clear whether Gregory’s variation is a misquotation or an interpretation; it is scarcely to be called a conjecture, but is worth noting alongside Junius.

³ For more detail see for instance *Novum Testamentum Graece ad antiquissimos textus denuo recensuit* . . . Constantinus TISCHENDORF, vol. I, Leipzig ⁸1869, 16; Alan Hugh MCNEILE, *A commentary on the Gospel according to St. Matthew*, London 1915, 51. For New Testament material I lack access to the the most recent publications.

⁴ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁶1981, 583.

C. *Lexicographical matters*

The most serious discoveries the work of translation has thrown up are philological, and concern Gregory's vocabulary and the entries in the standard Greek Lexica. I must start with some facts very familiar to patristic scholars, but a necessary background.

When Sir Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie began revision of the Liddell and Scott's Greek-English Lexicon in 1925, they deliberately reduced their huge undertaking by excluding patristic Greek:

Liddell and Scott, though they originally intended their work to be a Lexicon of Classical Greek, admitted a number of words from Ecclesiastical and Byzantine writers, for many of which no reference was given except the symbols 'Eccl.' and 'Byz.' After due consideration it would manifestly have been impossible to include more than a small and haphazard selection. . . . There is, moreover, in preparation a Lexicon of Patristic Greek (including Christian poetry and inscriptions) . . . , which will, it is hoped, be printed when the publication of the present work is concluded.⁵

The editors of *A Patristic Greek Lexicon* also adopted a space-saving policy. They print in eye-catching bold type:

The relation of this work to Liddell Scott-Jones demands special attention. No word which is well attested in the latter and has no interest for the reader of the Fathers is included in this book. The absence of a word must on no account be understood as an indication that it is not used by the patristic authors. In order, too, to make more space available for articles of major interest, the common meanings of any word, already noted by Liddell Scott-Jones, are not repeated here unless they are of significance for patristic study. Thus a common word to which Liddell Scott-Jones devote a long article may appear in this Lexicon with only one, and that an unusual, meaning. It must again on no account be supposed that the ordinary senses of such a word are absent from these authors and have been replaced by another. In all such articles the corresponding entry in Liddell and Scott is, as it were, taken as read and this Lexicon merely adds certain new information to it. The user of this work is, in fact, assumed to have Liddell and Scott by its side.⁶

⁵ A Greek-English Lexicon compiled by Henry George LIDDELL/Robert SCOTT. A new ed. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart JONES with the assistance of Roderick MCKENZIE, Oxford 1940, Preface of 1925, x-xi.

⁶ A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. LAMPE, Oxford 1961, ix.

This means that some kinds of information fail to get registered. Long ago I discovered that Melito has used a formation from the verbal root *πόρω which is otherwise unattested:

ἐγὼ σοι πέπρωμαι ἢ τοῦ θανάτου σιωπή

I am your destiny, the silence of death.⁷

Liddell Scott-Jones (hereafter LSJ) says that only the impersonal 3rd singular πέπρωται, 'it is destined', occurs.⁸ The meaning in Melito is exactly the same, so it is not surprising there is no entry in A Patristic Greek Lexicon (hereafter PGL). But who then is responsible for a lexical entry of a unique grammatical form?

With Gregory of Nyssa we have a fluent writer with a huge vocabulary. It is no surprise if he imports new uses, new meanings and new words into the Greek language. Sometimes the system works, and innovations are picked up in PGL. So at 105,25 ἀντιπα-ραθεωροῦντα is duly entered under ἀντιπααραθεωρέω in PGL, with the meaning 'view in contrast' in this and one other passage from Gregory, its only recorded uses. There is no entry in LSJ. Similarly PGL registers the active verb διασμύχω in the meanings 'burn up' or 'smoulder', as in διασμύχει (157,13), whereas LSJ attests only the middle voice διασμύχομαι. Unfortunately however those who examined the Homilies on the Beatitudes for the PGL failed to note a number of words which appear neither in LSJ nor in PGL. They come chiefly in clusters, and perhaps reflect times when the PGL reader was not concentrating on his work: pages 85–87; 143–145; 152–157; 166–168. I list the new words alphabetically:

ἀποσάρκωσις

168,6 τὰς τῶν πλευρῶν ἀποσαρκώσεις, 'flaying of the ribs'. (Note also περιηλώσεις in the same line: see below.) The verb ἀποσαρκώω is given in LSJ as a *hapax legomenon* of doubtful meaning. In patristic writers PGL finds the verb used to mean (A) 'endow (mentally) with flesh, regard as corporeal' or (B) in a variety of contexts the passive means 'become corporeal, be changed into flesh, become fleshly-minded'. Only in christological contexts is it taken to mean that flesh is removed, 'to be discarnate', where ἀπο- has a deprivative sense. Here there can be no doubt that Gregory refers to the stripping of flesh from the sides or ribs of martyrs, in English 'flaying'.

⁷ Melito, *Peri pascha* 25.

⁸ LSJ 1452 s.v. *πόρω.

δυσανοσπαστως

166,22 δυσανοσπαστως ἔχει, 'finds it *difficult to detach* itself'. In LSJ the adjective δυσανοσπαστος is attested in both the active sense, 'hard to tear away', and in the passive sense, 'from which it is hard to tear oneself away.' The adverb is however attested neither in LSJ nor in PGL.

ἐνδιαφαίνω

157,21 ἡ τοῦ φθόνου πικρία τοῖς περὶ τὸ σχῆμα συμπτώμασιν ἐνδιαφαίνεται 'the bitterness of envy *shows through* in the features of the outward appearance'. LSJ includes among the meanings of the passive of διαφαίνω 'to be seen through a transparent substance'. Gregory's thought is plain enough, but the added prefix ἐν- adds to the sense of what is inside shewing through the body language.

κατουσιώω

143,6 . . . οὕτω τοῦ πλάσαντός σε τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν εὐθὺς τῇ φύσει κατουσιώσαντος 'for thus your Maker *invested* your *essential* nature from the start with such good'. LSJ renders οὐσιώω in the active as 'invest with being, existence or substance', or in the passive 'to be existent, or have essence or substance', both appearing in philosophical writers from Plotinus onwards. οὐσιώω does not appear in PGL, so we cannot tell whether patristic writers use it. The compound form simply strengthens the meaning. In the translation I have paraphrased Gregory's genitive absolute clause.

περιήλωσις

168,6 τὰς τῶν κεφαλῶν περιηλώσεις, '*nail-ringing* of heads'. The precise meaning is not clear, especially since no verb περιηλώω appears in either lexicon (nor for that matter does the noun ἥλωσις). I have assumed some kind of spiked metal ring was fixed to pierce the head of the martyr. Experts in gruesome torture may have other suggestions.

περιογκόω

87,26 οὗτοι περιογκοῦνται τῇ μεγαλοφωνίᾳ τοῦ κήρυκος, 'these people are *roundly inflated* by the loud proclamation of the herald'. 'Ογκόω in the passive can mean 'be puffed up, swollen, elated' (LSJ s.v. II; no entry in PGL). Here the compound with περι- is perhaps due to the comparison with blown-up bubbles, which inflate roundly.

περικροτάφιος

86,23 ποῦ οἱ περικροτάφιοι βόστρυχοι . . . 'Where are the curls *round the temples*?' The meaning of the adjective is easily deduced from κρόταφος, 'side of the head' or 'temple'.

περιφλεγμαίνω

85,24 περιφλεγμαίνων τῷ τύφῳ '*all swollen with inflamed delusion*'. φλεγμαίνω means 'inflammation' or 'heat', but is used of a morbid inflammation, which I believe is what Gregory has in mind. The περι- again alludes to the comparison with a round bubble (85,22 πομφόλυγος δίκη).

προβύω

87,14 καὶ τίς λόγος τοιοῦτος ὥς ἐντὸς γενέσθαι τῆς ἀκοῆς αὐτῶν τῆς ὑπὸ τῆς φωνῆς τῶν κηρύκων προβεβυσμένης . . . 'What word can possibly penetrate their ears *which have first been deafened* by the noise of heralds?' Βύω means to 'stuff full' or 'plug' something, and LSJ find βεβυσμένα ὦτα, 'deaf ears', in Lucian. The meaning 'stuff beforehand' for Gregory's compound is obvious, whence my 'first deafened'.

συναποτίκτω

145,11 συνυφίσταται τρόπον τινὰ τοῖς γινομένοις ἡ ἁμαρτία, συναποτικτομένη τε καὶ συναύξουσα . . ., 'in a sense sin arises together with those who come into existence, *brought to birth with* them, growing with them, . . .'. Ἀποτίκτω, 'bring to birth' is well attested in LSJ, and the meaning of the compound with συν- is obvious.

τρυφητήριον

152,8 τρυφητήριά τε καὶ ἡβητήρια, '*luxury clubs* and youth clubs'. In LSJ a ἡβητήριον is 'a place where young people meet for exercise and amusement', which in English is a youth club. Since it is based on τρυφή, the Greek word for 'luxury', I thought we could call a τρυφητήριον a 'luxury club'; whether it is a social club or a sports club we can only guess.

ύλακώδης

155,12 ὀξεῖα καὶ ύλακώδης ἡ φωνή 'the voice a harsh *dog-like bark*', or more literally, 'the voice harsh and *bark-like*'. Ὑλακώδης is a normal formation from ύλακή, 'barking'.

There is one other case where the entries fail to cover the meaning of a word used by Gregory. At 148,2 we read:

τὸ τῷ σιωπῳμένῳ συνυπακούμενον κατανοήσαντας

understanding at the same time the implication of what is left unsaid.

Σιωπάω according to LSJ is used in the passive to mean 'be kept silent, be not spoken of'. PGL finds an instance in John Chrysostom of κατὰ τὸ σιωπῳόμενον meaning 'by implication'. That is near the use here, where Gregory asks us not to stop at the superficial moral meaning of purity of heart, but to recognize the diabolic character of impurity, in the colloquial English phrase, 'reading between the lines'. Συνυπακούω is attested in LSJ, one of its meanings being a grammatical one, 'comprehend under the meaning of a term' or 'understand [a word] together', both examples given being, like our case, passive. This develops a common grammatical use of ύπακούω, to 'understand' a word in a particular way. In Gregory the συν- seems to have the force of understanding the hidden meaning *as well as* the superficial moral one; but it is not quite clear. It would have merited a mention in PGL, where the only instance shewn is where

the *Didascalia patrum* forbids women to 'join in the responses' of the Liturgy.

II. THE TRANSLATION

The translation has benefited from comments of other members of the Colloquium. In making the translation I have tried to express Gregory's thought rather than his precise wording. The grammatical structure has often been changed. Long sentences, especially those which begin with a long *simile* or protasis, have been divided. The passive voice of verbs, used more in English than in Greek, has sometimes replaced the active. An adventurous and variable vocabulary is needed to do justice to Gregory, and colloquialism is not appropriate. I have however tried to write what Gregory might have written if his own language had been modern English.

One special difficulty is that the Beatitudes are a particularly well known part of the New Testament. Unfortunately the familiar wording, which is that of the King James Bible of 1611 (the 'Authorised Version'), will not suit Gregory's argument. In the text of Homily II, one cannot follow the familiar promise, 'they shall inherit the earth'. Gregory makes the Lord promise, not the physical earth, but the 'land of the living' above the heavens. Similarly the third promise, of comfort to 'those who mourn', does not cover the many causes of sorrow contemplated by Gregory; I have adopted the word 'sorrowful' for *πενθοῦντες*. The fourth Beatitude blesses those 'who hunger and thirst after righteousness' in the old Bible. But Gregory starts by presenting *δικαιοσύνη* as philosophical *justice*. In English we cannot talk about 'distributive *righteousness*', and the legal term 'justice' is needed. Again, the 5th Beatitude, which promises in the old English Bible that the merciful 'shall obtain mercy', needs a verb with a passive, and one which involves that painful sympathy with the sorrows of others which Gregory expounds: I have said, 'Blessed are the pitiful, for they shall be pitied.'

Throughout the text, for convenience of reference, I have given the page and line in GNO VII/2, and also marked the turn of every page of that Greek text. As already indicated, I have numbered the long paragraphs into which Callahan's text is divided, five, six, seven or eight in each homily. I am not sure whether this enumeration will prove useful. It might do so for those working exclusively with the English version.

III. THE ARGUMENT

A. *The circumstances of the homilies*

An Introduction should attempt to identify the historical circumstances in which a work was composed. This is in fact not possible to do with any certainty. Gregory's datable works mostly come between the death of his brother Basil of Caesarea in AD 379 and his own about 395. But he was bishop from 372, and was exiled by the government 376–378. On the whole the Homilies on the Beatitudes are most likely to come from the early years of Gregory's episcopate.⁹ One slight indication in it comes from the closeness of the MS tradition with that of *De oratione dominica*, which is thought to be early. Nevertheless we may add one slight argument.

In the final homily, on persecution for justice's sake, there is some discussion of the relation of persecution to poverty. The first Beatitude had offered to the poor the same reward, the kingdom of the heavens, as the eighth does to the persecuted. Gregory goes to some trouble to shew that persecution and poverty are very much the same thing. But he ends (pp. 169–170) urging his hearers to accept persecution as the way to heaven. This is more likely to have been written during the period of the persecution of the homoiousians under Valens before 378 than later, when life was more prosperous for Gregory's associates. It is however far from conclusive.

B. *The argument of the homilies*

We may summarize the homilies chapter by chapter as follows:

I. *Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of the heavens.*

1. Introduction: Climbing up the mountain of the Lord.
2. Working together for treasure, and defining what blessedness is.
3. The two kinds of wealth and of poverty, material and spiritual.
4. In most things we cannot be like God, but we may imitate his humility.

⁹ For Gregory's life and works and the literature on dating see David L. BALÁS, *Gregor von Nyssa*: TRE 14 (1985) 173–181; Jean GRIBOMONT, *Gregory of Nyssa*: EECh 1 (1992) 363–365 (translated from DPAC).

5. The folly of pride.
6. Death is the common fate, even of royalty, and makes nonsense of pride.
7. The blessedness of true poverty.

II. *Blessed are the gentle, for they shall inherit the land.*

1. The ascending order of Beatitudes, and the paradox that 'land' comes after 'heavens'.
2. The land is heavenly, like the kingdom.
3. Gentleness does not always seem appropriate.
4. Gentleness as restraint of passion.
5. Gentleness follows from humility.

III. *Blessed are the sorrowful, for they shall be comforted.*

1. The apparent absurdity that the sorrowful are called blessed.
2. The blessedness of grief over sin.
3. The need to look further for a deeper meaning.
4. Sorrow as deprivation of good.
5. The true and transcendent God, the ultimate Good.
6. Man's loss of likeness to God as a continuing cause for sorrow.
7. Better have sorrow now, and endless bliss hereafter.

IV. *Blessed are those who hunger and thirst for justice, for they shall be satisfied.*

1. It is good to desire the right food.
2. Justice cannot be merely distributive, or the poor could not be just.
3. Appetite for wrong things revealed in the temptation of Jesus.
4. We should hunger and thirst for what God commands.
5. Justice implies all other virtues.
6. Worldly desires are for transient things, virtue an eternal good.
7. The justice we hunger for is the Lord himself.

V. *Blessed are the pitiful, for they shall be pitied.*

1. The Beatitudes as a ladder towards the blessedness of God.
2. Pity as a quality of God himself.
3. Pity equalizes human life.
4. Pity as an expression of love, and its benefits.
5. The deeper meaning: good and evil as their own reward.
6. We should pity our own spiritual plight.
7. Pity rewarded in the day of judgment.
8. The bitter fate of the pitiless, at the last unpitied.

VI. *Blessed are the pure in heart, for they shall see God.*

1. The paradoxical hope of seeing God.
2. Is it possible to see God, or be pure in heart?
3. Not the being of God, but his operations are visible.
4. God is seen reflected in the purity of the soul.
5. The difficulty of purifying a heart bound up with passion.
6. Jesus cures sin by enjoining good intentions.
7. The alternative to conformity with God is conformity with the Devil.

VII. *Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God.*

1. The Beatitude promises more than those before: the humility of man raised to sonship and virtual equality with God.
2. Peace is the condition for a pleasant life, and its own reward.
3. The evils which peace cures, especially anger.
4. Worse than anger is envy disguised by hypocrisy.
5. The God-like work of making peace, and especially peace in the soul.

VIII. *Blessed are those who have been persecuted for justice's sake, for theirs is the kingdom of the heavens.*

1. The eighth Beatitude fits the scriptural mystery of the eighth day.
2. The reward is eternal, but problematic, being offered to various classes of people.
3. Persecution becomes a good in the light of the heavenly reward.
4. The pains of persecution made acceptable by the heavenly hope.
5. The royal reward of leaving earth for heaven.
6. An appeal to accept pain and loss in order to win heaven.

C. *Some features of Gregory's use of Scripture*

In thinking about Gregory as an exegete, one must first observe how far he is from a critical approach. First, in considering the Beatitudes, he nowhere even mentions the four Beatitudes and their corresponding Woes in Luke 6,20–26. He may have supposed that they belonged to a different occasion: the wording is different, and so are the circumstances (on the plain, not the mountain, Luke 6,17). But he did not need it, and probably never thought about it. Slightly

more surprising is the neglect of Old Testament sources for the Beatitudes, especially Psalm 36/37,11, οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν, 'But the gentle shall inherit (the) land'. He might say, if you already have it from the Lord, why look to the Psalmist? Generally speaking, when scriptures are brought in, it is to prove points in illustration, or to provide memorable summaries of spiritual points.

Generally there is no attempt, either, to relate the Beatitudes to the life of Jesus as Matthew presents it. There is indeed a little context. One might even guess that the last verses from Matthew 4 had been read along with the first verses of chapter 5 before the first Homily. In the very opening (77,4–5), the audience is invited to 'go up' (συναναβῆναι) with the Word, who in Matthew 5,1 'went up' (ἀνέβη) into the mountain. Once there, they meet the one who heals every sickness (78,16 f), in words from Matthew 4,23, as we have said. Gregory also uses Matthew 4,2–3 in his account of the first temptation of Jesus (114,6–12): the wording ὕστερον ἐπέινασεν is unique to Matthew among the evangelists, and so is λίθοις (Luke 4,3 has τῷ λίθῳ τούτῳ). Context from Matthew 6,19–20 is cited for the corruptibility of earthly treasure at 82,1–3. Nearer the point, the teaching on applying the law to the intentions of the heart is clearly expounded from Matthew 5,27–32.39–40, and, so we have argued, from Matthew 5,43–45 and 7,16–20. But when all is said, there is no actual use of the historical context or gospel setting.

Gregory in fact begins and ends with spiritual morality: that ascent of the soul to God, the upward calling to aspire after the Transcendent. It governs his whole approach. Not least, it leads him to interpret the eight Beatitudes as the rungs of a ladder. This is at times problematic. In the second Homily he is faced with the difficulty that the second reward is the land or earth, when the first is already heaven itself: he resolves the problem by making the land a heavenly one. His ingenuity here suggests that, had his Beatitudes come in the more customary order, Matthew 5,5 following and not preceding 5,4, he would still have found a way to make the sequence work. Sequence to higher rungs is again alluded to in his argument about seeing God in Homily VI and becoming sons of God in VII. In the last homily, where the reward is the same as in the first, he succeeds in proving that poverty and persecution have the same value, hence the same reward of the kingdom of heaven. This hardly amounts to a climax, and I found the ending rather disappointing for that reason.

Making biblical writers conform to the idea of a rhetorical and ascending sequence (ἀκολουθία) is of course very familiar to Gregorian scholars. One has only to think of the rising sequence Gregory perceives in Proverbs, Ecclesiastes and the Song of Songs; or the rising series of visions in his *Life of Moses*; or the five books of the Psalms as he interprets them in his commentary on the Psalm-headings. But it is more than rhetoric. The rhetoric and the life of the spirit are assimilated, they rise together towards a conclusion. There is a difference, however. We may reach the end of the Beatitudes. But when we have reached the end, that is itself only one more step up the mountain, one more rung on the ladder, towards the vision of God and restoration in his perfect likeness, which is our proper goal as human beings.

GREGORY OF NYSSA
ON THE BEATITUDES

translated by

STUART GEORGE HALL

following the text established in

Gregorii Nysseni De oratio dominica De beatitudinibus,
edidit Johannes F. CALLAHAN (*Gregorii Nysseni Opera* VII/II),
Leiden – New York – Köln: E.J. Brill 1992.

HOMILY I

Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of the heavens.

Matthew 5,3

1. *Introduction: Climbing up the mountain of the Lord*

[77,4] Who then among those gathered here is such as to be a disciple of the Word and to go up with him from the low ground and away from the hollows of lowly thoughts to the spiritual mountain of sublime contemplation? It rises above every shadow cast by the upstart hillocks of evil, and, illuminated on every side by the radiance of the true light, allows us in the clear air of truth to view from a place of vantage all [78] that is invisible to those labouring in the hollow. The sights to be observed from this peak, their nature and their number, God the Word himself, as he blesses those who climb up with him, explains. He points, as it were with his finger, on the one side at the kingdom of the heavens, on another at the inheritance of the land above, then at mercy and justice and comfort and the affinity which may come about with the God of the universe, and the reward for being persecuted, which is to share God's house with him, and all the other things besides these which are there to be seen from the mountain on high, as the Word points out the view perceived by hope from his lofty hill-top. While the Lord goes up to the mountain therefore (Mt 5,1), let us hear Isaiah's cry, 'Come, let us go up to the mountain of the Lord' (Is 2,3; cf. Micah 4,2). Though we be debilitated with sin, let us 'strengthen' as the prophecy tells us 'the enfeebled hands and collapsing knees' (Is 35,3; cf. Heb 12,12). Should we reach the peak, we shall find the one who heals 'every disease and every sickness' (Mt 4,23), who takes on him 'our infirmities' and bears 'the burden of our diseases' (Mt 8,17). So therefore let us too run to the upward path, so that we may come with Isaiah to the pinnacle of hope, and see from a vantage-point those good things which the Word shews to those who accompany him to the height. But let God the Word open his mouth to us also and teach us (Mt 5,2) those things which it is blessed to hear. Let us start our study with the opening words of his teaching.

2. *Working together for treasure, and defining what blessedness is*

[78,25] 'Blessed,' he says, 'are the poor in spirit, for theirs is the [79] kingdom of the heavens.' Suppose a person who is fond of gold came upon a document which told of treasure in a place, but the area around the treasure promised sweat and labour for those who want to possess it. Would he flinch at the labours, neglect the chance of profit, and reckon not getting involved in hard work more agreeable than the wealth? It is impossible, quite impossible. No, he would call on all his friends to help with the task, and so far as he was able would get together help with it from every quarter, until by the number of helpers he makes the hidden treasure his own. Here is that treasure, brothers, of which the document tells us, but the riches are hidden by obscurity. Therefore let us also, who covet pure gold, make use of many hands at prayer, so that the wealth may come to light for us, and all divide it equally between us, and each one get it all. The division of virtue is like that: it is divided between all those who work for it, and is there entire for every one, not diminished by being shared with the other participants. In the distribution of earthly wealth a person wrongs those entitled to an equal part if he grabs too much for himself; he is sure to reduce the share of his partner if he increases his own. Spiritual wealth however behaves like the sun, sharing itself between all those who see it, and at the same time totally available to all. Since then each has an equal hope of reward for his toil, let us all work equally together by our prayers towards our goal.

I propose that we first consider what 'beatitude' actually means. Blessedness, as I understand it, is something which includes every concept of goodness, and from which [80] nothing answering to good desire is missing. The meaning of beatitude might also become clearer to us by comparison with its opposite. The opposite of 'blessed' is 'miserable'. Misery is the wretched experience of painful and undesirable things. The frame of mind of those who are in one or other of these situations is very different from its opposite. To the one called blessed belong joy and happiness at his prospects of enjoyment, to the one called wretched, distress and pain at his circumstances. To tell the truth, the blessed is the divine itself. Whatever we may suppose it to be, blessedness is that unsullied life: the ineffable and inconceivable good, the indescribable beauty, essential grace and wisdom and power, true light, fount of all goodness, authority tran-

scending the universe, sole object of love, always the same, perpetual delight, eternal joy, of which, when one says all that one can, one says nothing worthy. The mind does not reach the reality, and if we did manage to think some of the more sublime thoughts about it, no word can express the thought. Since however the one who formed man 'made him in the image of God' (Gen 1,27), in a secondary way what has come to exist with this name by participation in the real blessedness might also be blessed. For just as in the case of physical comeliness the original beauty is in the living face and being, but second and following this comes the beauty displayed by being copied in the portrait, so also human nature, being an image of the [81] transcendent blessedness, is itself also marked out as possessing the same excellent beauty, when it displays in itself the features proper to the characteristics of blessedness. When however the stain of sin spoiled the beauty reposing in the image, the one who washes us came with his own water, living water 'welling up to eternal life' (Jn 4,10 f. 14), so that we might discard the shameful effects of sin and be restored in the blessed form again. In the case of pictorial art the artist might say to the untrained that a face is beautiful if it consists of physical parts of a certain kind, with hair of such a kind and roundness of the eyes and lines of the eyebrows and set of the cheeks and all the individual points which together constitute beautiful shape. In just the same way the one who redraws our soul to make it resemble the only Blessed One will in his discourse outline each one of the things which draw us towards blessedness, and he says at the outset, 'Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of the heavens.'

3. *The two kinds of wealth and of poverty, material and spiritual*

[81,18] What advantage shall we get, however, from the greatness of the gift, if the meaning inherent in the saying is not made plain to us? In medicine too a large store of expensive and rare drugs remains useless and unbeneficial to the untrained until we learn from science what each one of them is used for. What then is that poverty in spirit, the prize for which is to become possessor of the kingdom of the heavens? We learn of two kinds of wealth in scripture, one sought after and one condemned. Sought after is the wealth of the virtues, and blamed, the material and earthly, because the one

becomes the property of the soul, the other [82] is bound up with the deceitfulness of perceptible things. The latter is what the Lord forbids us to treasure, as being exposed to eating by moths and conspiracies of housebreakers. He bids us set our minds on the wealth of sublime things, which the power to destroy does not fasten on (Mt 6,19–20). By speaking of moth and burglar he indicated the Corrupter of the treasures of the soul. If want is contrasted with wealth, then surely by analogy want may also be expressed as twofold, one to be discarded, the other called blessed. The one who is poor in temperance, or is found to be wanting, destitute and poor in the valuable properties of justice, wisdom, prudence or any other priceless treasures, is wretched for his penury and pitiable for his lack of precious things; but the one who is willingly poor where things considered evil are concerned, and has none of the devil's treasures laid up in his own storehouses, but is fervent in his spirit (cf. Rom 12,11) and thus treasures up in himself the want of evil things, that man would be designated by the Word as in that state of poverty which is called blessed, for which the reward is the kingdom of the heavens.

4. *In most things we cannot be like God, but we may imitate his humility*

[82,20] Let us go back again, however, to our work over the treasure, and not forsake the task of uncovering what is hidden by our intellectual mining. 'Blessed,' he says, 'are the poor in spirit.' We have argued before in a certain way, and now we shall do so again, that the goal of the virtuous life is likeness to the Divinity. And yet that which is passionless and undefiled totally eludes imitation by human beings. It is quite impossible for the existence which is subject to passion to be assimilated to the nature which admits no passions. But if the [83] Divinity 'alone' is 'blessed', as the Apostle puts it (1 Tim 6,15), and sharing in beatitude belongs to human beings through their likeness to the Divinity, and imitation is not possible, then blessedness is for human life unattainable. Nevertheless there are some features of godhead which those who wish to may take as models to imitate. What are they? The Word seems to me to be using the words 'poor in spirit' to mean 'voluntary humility'. The model for this is indicated by the Apostle when he speaks of the humility of God, 'who, though he was rich, yet for our sakes became poor, so that we by his poverty might become rich' (2 Cor 8,9).

Every other aspect of the divine nature exceeds the limit of human littleness, whereas humility has a natural affinity with us, and grows up with those who arrive on the ground, who consist of earth and into earth dissolve (cf. Gen 3,19); consequently in what is natural and possible even you have imitated God and put on the blessed shape. And no one should imagine that the achievement of humility is effortless or managed with ease. On the contrary, of all the things needed for virtue this kind is harder work than any other whatsoever. Why? Because while the person who has received the good seed is asleep, the chief kind of weed-seed is planted by the enemy of our life, that of the darnel of pride (cf. Mt 13,25). The means by which he dashed himself down to earth was the same as the means by which he caught up the timid human race to share the same fall as himself, and there is no evil so afflicting our species as the [84] disease which is caught through pride. Just because the sense of superiority is ingrained in almost every member of the human species, the Lord makes this the starting-point of his beatitudes: he evicts pride from our character as being the prime source of evil, when he counsels us to imitate the one who voluntarily became poor, and who is truly blessed, in order that, inasmuch as we are able to become as much like him as we can in deliberate poverty, we may also gain for ourselves the share of his blessedness. 'Have this mind in you,' he says, 'which is in Christ Jesus, who though he existed in the form of God reckoned it not a prize to be equal with God, but emptied himself, taking the form of a slave' (Phil 2,5-7). What is poorer for God than the form of a slave? What humbler for the King of all that is, than willingly coming to share our impoverishment? The King of kings and Lord of lords (cf. Rev 19,16) voluntarily puts on the form of slavery; the Judge of the universe becomes liable to taxation by those in power (cf. Lk 2,1-5); the Lord of all creation lodges in a cave (cf. Protevangelium of James 18,1); he who has grasped the universe finds no room in the inn, but is cast aside in the eating-trough of dumb beasts (cf. Lk 2,7); the Pure and Undeiled accepts the stain of human nature, and progressing through all our poverty advances to the experience of death. You see the standard of his willing poverty: Life tastes death, the Judge is brought to trial, the King of all the supernatural host does not fend off the hands of his executioners. 'Let the standard of your humility,' he says, 'observe this model.'

5. *The folly of pride*

[85,1] It might perhaps be as well, I suppose, to pay attention also to the absurdity of this kind of disease, so that the blessedness may become easily achievable by us, since humility may be achieved quite comfortably and easily. Just as skilled physicians first expel the cause of disease and then easily control the condition, so let us also restrain by reason the vain swelling of arrogance and thus make the path of humility well-paved for ourselves. How might one better demonstrate the vanity of swelling pride? How else than by shewing what our nature is? One who looks into himself and not at what is around him could not readily fall into such a condition. What then is a human being? You would like me to use words of highest honour and esteem? Yet the one who embellishes our life and equips the nobility of man to be more worth boasting of, traces our nature back to an origin from mud, and the nobility and honour of the proud is closely related to brick. If you just want to mention your direct and immediate original constitution, come, not a word about this: do not grieve, do not reveal, as the Law says (Lev 18,7), the disgrace of your father and mother; publish not in words what deserves forgetting and utter silence. Furthermore, are you not ashamed, you little clay doll, soon to be dust, blown up like a bubble with your own momentary puff, full of pride, all swollen with inflamed delusion and inflating your mind with empty conceit? Do you not see at each end [86] the limits of human life, how it begins and where it ends? Yet you glory in your youth, you look to the blossom of your fresh years, and you boast of your full bloom, because your hands are strong for lifting, your feet agile for jumping, your curls blow about in the wind, the first beard lines your cheek, and because your clothes glow bright with purple dye, and your dresses of silk are embroidered, with embroidery of wars or hunts or legends. Yes, perhaps you look even to your shoes, carefully polished with blacking and smart with extravagantly stitched lines, yet do you not look at yourself? I will shew you your reflection, who you are and what you are.

6. *Death is the common fate, even of royalty, and makes nonsense of pride*

[86,13] Have you not seen in the burial ground the mysteries of our existence? Have you not seen the heap of bones piled on each other,

skulls stripped of flesh, staring fearsome and horrible from empty eye-sockets? Have you seen the grinning mouths and the rest of the limbs lying casually about? If you have seen those things, then in them you have observed yourself. Where are the signs of your present flowering? Where is the colour on your cheek? Where is the bloom on your lips? Where are the lovely eye-lashes pointed up by the curve of the eyebrows? Where is the straight nose fixed between the beautiful cheeks? Where is the hair upon the neck? Where the curls round the temples? Where are the archer's arms, the rider's legs, the purple, the linen, the fine wool, the girdle, the shoes, the horse, the race, the snorting, all that now goes to swell your pride? Where among the bones, tell me, are the things [87] over which you are now conceited and arrogant? What dream is so insubstantial? What fantasies from sleep are like these? What faint shadow so escapes our grasp as the dream of youth, no sooner appearing than instantly flown? So much for those who are foolish in their youth because they have not yet grown up. What might be said about those now of established maturity, whose youth has gone, but their character is unstable, and the disease of pride increases? The name they give to this infirmity of character is 'dignity' (φρόνημα). As often as not imperial office and the exercise of its power become the excuse for pride. Either they suffer from it while in office, or they are preparing for office, or even when the disease has passed off, stories about imperial office often revive it again. What word can possibly penetrate their ears which have first deafened by the noise of heralds? Who will convince those in this condition that they differ not a whit from those in shows on the stage? These wear a mask artistically crafted and a purple robe shot with gold, and they proceed in a chariot; and yet no disease of pride gets into them as a result, but what they were in their dignity before the show, they keep the same state of mind unchanged during the display, and are not upset afterwards when they get down from the chariot and take off the costume. Those however who strut on the stage of life because of their imperial office take into account neither what is shortly before or shortly after, and in just the same way that bubbles expand as they are blown up, these people are roundly inflated by the loud proclamation of the herald; they plaster over themselves the shape of some other personality, switching the natural features of the face into something unsmiling and daunting, and they contrive a harsher voice, one made to resemble an animal in order to terrify the hearers. They stay no longer within the bounds of human nature, but [88]

assume divine power and authority. They believe they have sovereignty over life and death because to some of those who are judged by them they give sentence of acquittal, while others they condemn to death; and they do not even consider who is truly the sovereign of human life and determines both the beginning of existence and its end. Nevertheless this alone should have been enough to restrain vain conceit, the sight of many rulers even during the performance of their reign snatched from their very thrones and carried out to their graves, and for them lamentation has replaced the cries of the heralds.

7. The blessedness of true poverty

[88,11] How then can he be sovereign over a life which does not belong to him, when his own does not belong to him? Even that person, therefore, if he becomes poor in spirit, looking to the one who willingly became poor because of us, and observing the equal respect we owe to members of our race, will not inflict injury on those who share his origin as a result of that mistaken masquerade of government, but is truly blessed by having exchanged temporary humility for the kingdom of the heavens.

Neither must you discard, my brother, that other word about poverty, which comes as spokesman for the riches in heaven. 'Sell all you possess,' it says, 'and give to the poor, and come, follow me, and you shall have treasure in the heavens' (Mt 19,21). That sort of poverty in my view chimes in with the poverty that is called blessed. 'Look, we have left everything we had and have followed you,' says the disciple to his Master, 'what then shall we have?' (Mt 19,17). What is the answer? 'Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of the heavens.' Do you wish to know who it is that is poor in spirit? It is the one who has exchanged material wealth for riches of the soul, who is poor because of his spirit, who [89] has shaken off earthly riches like a burden, so that borne aloft through the air he may float upwards, as the Apostle says, airborne on a cloud in company with God (1 Thess 4,17). A heavy thing is gold, heavy too all that is sought as material riches, while virtue is a light and uplifting thing. It is therefore impossible for someone to become light if he has he has nailed himself to the weight of matter. If therefore we are to come near to the things above, we must become poor

in the things which drag us down, so that we may come among those above. The way to do this is laid down in the Psalm: 'He disbursed, he gave to the poor, his justice abides for ever and ever' (Ps 111/112,9). The one who has shared with the pauper takes the part of the one who impoverished himself because of us. The Lord became poor, so do not you fear poverty. The one who for us became poor reigns over all creation. If therefore you share poverty with the impoverished, you will surely also share his kingdom when he reigns. 'Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of the heavens.' Of that reign may we be found worthy in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and might for ever and ever. Amen.

HOMILY II

Blessed are the gentle, for they shall inherit the land.

Matthew 5,4 (5,5)

1. *The ascending order of Beatitudes, and the paradox that 'land' comes after 'heavens'*

[89,31] Those who use a ladder to climb up high, when they step on the first rung, rise by it to the one above; again the second brings the climber to the third, the third to the next, the next to the one after. Thus the climber [90] by continually rising from the one he is on to the one above reaches the top of his climb. What is the meaning of this parable of mine? I think the arrangement of the Beatitudes is like a series of rungs, and it makes it possible for the mind to ascend by climbing from one to another. If someone has in his mind climbed to the first Beatitude, by a sort of necessity of the logical sequence the next one awaits him, even if the saying at first seems rather odd. It is impossible, the hearer might well say, to accept that, as in a sequence of steps, the kingdom of the heavens is followed by the inheritance of the land. Rather, if the argument were to follow the natural order, it would be more logical for land to be put before heaven, since our ascent will be from here to there. Nevertheless, if our thought could take wing, and we could stand above the vaults of heaven, we should find there the supercelestial land which is in store as the inheritance of those who have lived virtuous lives; so that there would appear to be no mistake about the order in which the Beatitudes are arranged, when first heavens and then land are offered to us by God in his promises. The phenomenal world, insofar as it relates to physical perception, is wholly akin to itself. Even though one thing may seem to be high in terms of location in space, yet it is below the level of intelligible being, which it is impossible for the mind to scale, unless it first transcends by thought those things which the senses can reach.

2. *The land is heavenly, like the kingdom*

[90,25] If the place of rest above is given the name 'the land', you should not be at all surprised. The Word condescends to the lowliness of our hearing, the Word who for this purpose came down to us, since we were ourselves unable to rise up to him. [91] It is therefore by familiar words and names that he presents the divine mysteries, making use of that vocabulary which the usual practice of human life involves. Even in the preceding promise he called that unutterable blessedness of the heavens a 'kingdom'. Did he mean that it is something of the sort that kingship involves down here? – crowns sparkling with the gleam of gems, flowered robes of purple flashing to please the eyes of the curious, portals and hangings and elevated thrones, serried ranks of armed attendants, and the rest of the overdone play-acting on this kind of theatre of life, performed by those who try by such means to raise to greater importance the dignity of imperial power. It was in fact just because in our life the matter of royalty is a great thing and above almost every human ambition that he made use of the term to indicate the good things above; so that if there had been something else available to human beings superior to royalty, he would certainly have used that to lift up the soul of the hearer to a longing for unutterable blessedness. It is impossible to reveal literally to human beings those good things which are beyond human perception and knowledge. 'Neither has eye seen,' it says, 'nor has ear heard, nor has it risen in the heart of man' (cf. 1 Cor 2,9; Is 64,3); but in order that the hoped-for blessedness may not totally elude description, in accordance with the capacity of our lowly nature we hear of things beyond speech. So do not let the use of the same word 'land', coming after the heavens, drag you back down to the land below; rather, if your mind was elevated by the previous [92] blessings and you reached the heavenly hope, then busy yourself with that land which is not the inheritance of all, but only of those who for the gentleness of their life are deemed worthy of that promise. It was this too, I believe, that great David, who, above all who lived in his time, was attested by the divine scripture to be gentle and forgiving, envisaged in advance under the guidance of the Spirit, and by faith had already obtained, what he hoped for, when he said, 'I trust to see the good things of the Lord in the land of the living' (Ps 26/27,13). I would not agree that the prophet referred to this earth as 'the land of the living',

when it produces all mortal things and dissolves back into itself all that springs from it. Rather he knows a land of the living which death does not reach, in which the way of sinners (Ps 1,1) is not trodden, which receives no footmark of evil upon it, which the sower of darnel (cf. Mt 13,25) never cuts with the ploughshare of evil, which grows no caltrops or thorns (cf. Gen 3,8), wherein are the water of refreshment and the green pasture (cf. Ps 22/23,2) and the four-fold divided spring (cf. Gen 2,10) and the Vine tended by the God of the universe (cf. Jn 15,1) and all the other things we hear of in riddles from the divinely inspired teaching. If indeed we have in mind the land above, the one envisaged as higher than the heavens, on which is built the city of the great King (cf. Ps 47/48,3), of which 'glorious things are spoken', as the prophet says (Ps 86/87,3), then we might perhaps no longer be disconcerted by the order in which the Beatitudes follow one another. It would be rather improbable, I think, that this [93] earthly land would be put forward in benedictions as a hope for those who are to be snatched up, as the Apostle says, in clouds to meet the Lord in the air, and will thus be ever with the Lord. In that case what further need is there of the lower land for those who have life above in prospect? For 'we shall be snatched up in clouds to meet the Lord in the air, and so shall we ever be with the Lord' (1 Thess 4,17).

3. Gentleness does not always seem appropriate

[93,7] Let us now see however what is the virtue for which the reward is the inheritance of the land. 'Blessed,' it says, 'are the gentle, for they shall inherit the land.' What does 'gentle' mean? And towards what is the gentleness which the saying blesses directed? It seems to me that not everything that is done gently should be considered equally virtuous, if only softness and slowness are indicated by the word. The gentle is not better in races than the speedy, nor in boxing does the slow-moving win the garland against his opponent. If we run for the prize of our upward calling, Paul advises us to increase our speed, saying, 'Run so as to win' (1 Cor 9,24). He himself by constantly greater effort would grasp what lay ahead, purposely forgetting what lay behind (cf. Phil 3,14). As a boxer he was quick, for he could spot his opponent's move, and, firm in his stance, with hands as weapons, he did not fling the armour on his hands about

at something empty and insubstantial, but would catch the vulnerable parts of his adversary as he landed the blows on the body itself. Would you like to understand Paul's skill as a boxer? – look at the wounds of his opponent, look at the bruises of his adversary, look at the marks of piercing on the loser. And surely you recognize the adversary, the one who does his fighting through the flesh, whom he defeats by boxing, tearing him with the claws of chastity; whose parts he puts to death through hunger and thirst, [94] cold and nakedness (cf. 2 Cor 11,27), to whom he attaches the piercing-marks of the Lord (cf. Gal 6,17), and whom he defeats by running, leaving him behind, so that his view may not be obscured by his opponent running ahead. If Paul then was swift and agile at sports, and David extends his stride as he runs upon his enemies (Ps 17/18,37–39), and the bridegroom in the Song is likened to a gazelle for his agility, bounding through mountains and leaping on hills (Cant 2,8–9) – and one could mention many such passages where speed of movement is valued higher than gentleness –, how does it come about that the Word blesses gentleness as a form of correct behaviour? 'Blessed,' he says, 'are the gentle, for they shall inherit the land.' He means, of course, that land productive of good fruits, adorned with the tree of life, watered by the fountains of spiritual gifts, where the true Vine flourishes, whose Vinedresser we learn to be the Father of the Lord (Jn 15,1).

4. *Gentleness as restraint of passion*

[94,16] The philosophy of the Word seems to be something like this: Sliding into evil is very easy, and nature is a balance easily tilted towards the worse side, in the same way that heavy bodies are quite static as to upward movement; but if they are shaken down from some high mountain ridge they are carried to the lower level with such a rush, their own weight intensifying the impulsion, that the velocity is indescribable. Since in these matters speed is a bad thing, then surely what is reckoned its opposite is blessed. This means gentleness, a slow and reluctant attitude towards such natural inclinations. Just as fire, which has a natural tendency to move upwards, never moves in the opposite direction, in the same way virtue too, which is quick to move upwards towards things above, and never diminishing [95] its speed, is shackled when it comes to the contrary impulse.

Therefore, since in accordance with our nature our velocity towards evil increases, gentle behaviour in such matters is called blessed. Quietness in these respects becomes evidence of movement upwards. It might be best to illustrate the point through actual examples from life. The movement of each person's will is twofold, as it proceeds deliberately to make its choice, on the one hand towards chastity, on the other towards immorality. But what is said in a particular case of virtue and vice should also be applied to the whole. There is certainly a division in the human character between conflicting impulses, with wrath being opposed to courtesy, pride to modesty, jealousy to good will, or malice to a loving and peaceable disposition. Human life however is material, and passions concern material things, and every passion involves a quick and uncontrollable impulse towards fulfilling desire, because matter is heavy and gravitates downwards. Consequently the Lord declares blessed, not those who of themselves live without passion – for it is not possible in a material existence to achieve a wholly immaterial and passionless life –, but he calls 'gentleness' the standard of virtue which is possible during our fleshly life, and he says that to be gentle is enough for blessedness. He does not impose absolute passionlessness on human nature. No just law-giver would command things which nature is incapable of; to do so would be like moving water-creatures to live in an aerial environment, or conversely things which live in air to live in water. Rather he adjusts the law so as to suit mankind's proper and natural competence. Consequently the Beatitude [96] requires modesty and gentleness, not all-round passionlessness. The latter lies outside our nature, the former is achieved by virtue. If therefore the Beatitude were suggesting a static approach to desire, the blessing would be unhelpful for real life, and useless. Who could get as far as that while still bound to flesh and blood? But in fact he says, not that the one who has felt desire in some circumstance or other is to be condemned, but the one who deliberately attracts passion. Involvement in such an impulse is often brought about by the weakness inherent in our nature, and against our will. Not to be swept away like a torrent by the surge of passion, but manfully to resist such an effect, and to drive off passion with reason, that is the work of virtue. Blessed then are those who are not quickly tilted towards the passionate stirrings of the soul, but who are controlled by the mind, and in whom reason, like a bit restraining the impulses, does not let the soul be swept off into disorder. One might observe better in the case of the

passion of anger how gentleness is a blessed thing. When some disagreeable word or action or suspicion stirs up this kind of disease, when the blood boils up round the heart and the soul rises up to react, just as fairy-tales make magic potions turn our nature into animal forms, so you may suddenly see a man turned by anger into a pig or dog or leopard or some other such beast. The eye is blood-shot, the hair stands bristling on end, the voice is rough and embittered in its words, the tongue is paralysed by the condition and does not respond to inner direction, the lips are [97] stiff and do not articulate speech nor retain in the mouth the moisture generated by the condition, but indecently spit out saliva with the words; it is the same with the hands, the same with the feet, the same with the whole bodily frame, as every part together is infected with the condition. If one person is like that, while another has an eye to the Beatitude and uses reason to mollify the disease by calm look and soft voice, like a physician using his art to treat disturbed behaviour in the mentally ill, would you not yourself agree, comparing the one with the other, that the bestial man is pitiful and horrible, while the gentle one, who was not diverted from his good behaviour by the wrong done by another, is blessed?

5. *Gentleness follows from humility*

[97,13] That the saying refers chiefly to this condition is apparent from the fact that gentleness is prescribed for us after humility. The one seems to be linked to the other, and the state of humility is a kind of mother to the quality of gentleness. If you get rid of pride from the character, the condition of anger has no opportunity to come about. Arrogance and feeling insulted become the cause of this kind of disorder in the wrathful. Feeling insulted does not affect the one who has schooled himself in humility. If one keeps the mind clear of human deceit and keeps in view the slightness of the nature one is born to share, the beginning from which one is framed and the end to which the brief transience of this life is swept along, the sordid partnership with the flesh and the poverty of one's nature, its insufficiency to sustain itself by itself without making up its deficiency from the abundance of animal life, added to which its pains and sorrows and calamities and the manifold types of disease [98] to which human life is subject, to which no one is naturally immune

or exempt – one who carefully and with clear mental vision contemplates these things is not likely to be irritated by failures to offer due respect. On the contrary, he will reckon the honour offered him for something by another person as a deceit, since there is nothing in our nature which can properly share in honour except the soul, and the soul's honour does not consist in things sought after in this world. To boast about wealth, to be proud of birth, to look for glory or to suppose yourself superior to the next man, which are what make up human honour, all these wipe out the soul's honour and become a reproach, so that the informed mind would not choose to sully the soul's purity with any such thing. To be like that is nothing other than to be in a deep state of humility, and when that is achieved, anger will have no way in to injure the soul. In the absence of anger the quiet and tranquil life is achieved, which is exactly the same as gentleness. Its end is blessedness and the inheritance of the heavenly land, in Christ Jesus, to whom be glory and the power for ever and ever. Amen.

HOMILY III

Blessed are the sorrowful, for they shall be comforted.

Matthew 5,5 (5,4)

1. The apparent absurdity that the sorrowful are called blessed

[98,24] We have not yet climbed the high part of the mountain, but [99] are still down in the foothills of ideas, even though we have already journeyed past two ridges, as we were led up by the Beatitudes to blessed poverty and to that gentleness which is above it. After these the Word leads us towards higher places and points us by the Beatitudes to a third successive high point. Up towards this we must surely run, 'laying aside all sloth and the sin which easily besets us,' as the Apostle says (Heb 12,1), so that coming nimble and lightly loaded to the peak we may approach with our mind the purer light of truth. What then does the saying mean, 'Blessed are the sorrowful, for they shall be comforted'? There will surely be ridicule from the person who looks to the world and mocks the Word with this kind of remark: 'If those who continually suffer every distress in their life are called blessed, it surely follows that those whose life is without grief and pain are wretched.' So he will count up the forms of disaster, and make it even more ridiculous, reviewing the evils of widowhood and the hardships of orphans; losses, shipwrecks, wartime imprisonments, unjust sentences in court; exiles, confiscations and disgraces; calamities caused by infirmities such as disablement and amputation, and injury to the body generally. Whatever else constitutes suffering for human beings in this life, whether affecting body or soul, he will list in his account everything by which he supposes he can demonstrate the absurdity of the saying which calls the sorrowful blessed. We ourselves, who reckon of small account those who are small-minded and mean in their estimate of the divine thoughts, should as far as possible endeavour to perceive the riches hidden deep in the saying, so that it may become apparent in this too how great is the difference between the carnal and [100] earthly mind and the sublime and heavenly.

2. *The blessedness of grief over sin*

[100,2] One may readily understand as blessed that sorrow which occurs over misdemeanours and sins, following Paul's teaching on grief. He said that there is not only one form of grief, but one worldly, and another which functions in godly fashion. The effect of worldly grief is death, while the other produces salvation as a result of repentance for those who grieve (2 Cor 7,10). In fact this state of the soul is not outside the scope of the Beatitude when the soul becomes aware of what is bad and bewails the life of evil. It is like some bodily ailments, where a part of the body having become paralysed as a result of some injury, absence of sensation is an indication that the paralysed part has mortified. Then if by some medical treatment the vital sensation is restored again to the body, both patient and medical attendants are delighted when the part is now distressed, taking the fact that the limb has now come to feel pricks as evidence that the condition is progressing towards recovery. In the same way, as the Apostle says, when some people who are past feeling yield themselves to the life of sin (Eph 4,19), becoming in a sense truly dead and paralysed for the life of virtue, they have no awareness of what they do (cf. Eph 4,17-18). Then if somehow like a physician the Word touches them with the heat and penetrating fire of certain drugs – I mean the fearsome warnings of impending judgment – and pricks the heart deeply with the fear of the future, using the fear of Gehenna, the fire that is not quenched, the undying worm (cf. Mk 9,43-48), gnashing of teeth, unceasing lamentation, outer darkness and all the rest (cf. Mt 8,12), as if they were a hot and pungent embrocation, to [101] massage and warm the person numb with the diseases of pleasure, and brings him back to a sense of the life he is living, then he will certainly make him blessed by causing painful sensation in the soul. In the same way Paul kept flogging with his words the man who madly lusted for his father's bed for as long as he remained insensitive to his sin (1 Cor 5,1-5); but when the medicine of rebuke has got to the man, he begins to encourage him, as now blessed through his grief, 'so that such a one be not swallowed up,' as he puts it, 'by too much grief' (2 Cor 2,7).

3. *The need to look further for a deeper meaning*

[101,10] Let this idea also serve us for our intended interpretation of the Beatitude, as one not without its uses in the life of virtue, inasmuch as sin abounds in human nature, and as its medicine the sorrow which comes from repentance has been appointed. But it seems to me that the saying suggests a deeper meaning than the one described, and shews us another meaning besides this in the continuing operation of sorrow. If he had only meant to indicate change of heart over transgression, it would have been more logical for those who *have* sorrowed to be called blessed, not those who are continually sorrowful, as in the comparable example of the course of an illness we call blessed those whose curative treatment is finished, not those continually being treated. Continuous treatment also implies chronic illness. Besides, it seems to me as well not to rest wholly on this sort of idea, as if the saying apportions blessedness only to those who sorrow over sins. We shall find many who have lived an irreproachable life and are attested by the divine voice itself for all that is best. Where is greed in John? Where is idolatry in Elijah? What [102] sin, small or great, is acknowledged in their lives by the account? Are we therefore to say that the saying will infer that they are without blessedness because they have neither fallen sick in the first place, nor come to need this medicine, I mean the sorrow of repentance? It would certainly be odd that such persons should be considered excluded from divine blessedness because they neither sinned nor cured their sin by sorrow. In that case sinning would indeed be higher esteemed than sinless living, if only those who repent inherited the grace of the Comforter; for it says, 'Blessed are the sorrowful, for they shall be comforted.' As far as we are able, therefore, let us, in the words of Habbakuk, follow him who 'makes to stand upon the heights' (Hab 3,19), and examine again the meaning that lies within the words, so that we may learn what that sorrow is to which the comfort of the Holy Spirit is offered.

4. *Sorrow as deprivation of good*

[102,15] Let us consider first what in the course of human life sorrow is, and what makes it come about. Some description such as the following must surely be obvious to all. Sorrow consists of a state

of mind resentful at the loss of something the heart was set upon, and for it the life of those who enjoy contentment leaves no room. It is a measure of a person's success in life that all his affairs are carried along on a current of pleasant experiences. He is happy in his wife, proud of his children, fortified by the support of brothers, dignified in public, honoured in the eyes of government, dreaded by opponents, never despised by subordinates, affable to friends, abundant in wealth, enjoying life, at ease, free from pain, physically strong, possessing all that seems precious in this life. Such a man will surely live in happiness, exulting in every thing that is to hand. And if [103] he hits some change in this prosperous state, bringing on him by some ill chance separation from his dearest loves, loss of goods, or some impairment of bodily health, then the cause of happiness is removed and the opposite condition comes about, and that we call sorrow. It follows that the definition of it is true, that grief is a painful sense of the loss of things that give happiness. If our interpretation of human sorrow is right, then let the obvious things be guide to what we do not understand, so that it may become clear what that grief is, which is called blessed, and which leads to being comforted. If being deprived of good things possessed causes sorrow here, and no one would get upset about the loss of something he did not know about, the proper thing to do is first to find out what the Good itself might really be, and then go on to consider human nature, for by this procedure the achievement of the blessed sorrow will come about. It is like the case of people living in darkness, when one was born in the dark, while the other has got used to enjoying the light outside and has been shut in by some hostile act. The present circumstances affect them quite differently: the one who knows what he has been deprived of takes the loss of light very hard; the one who never knew such a benefit at all will pass his life without regret, supposing, because of his familiarity with total darkness, that he has not missed anything good. As a result the one will be led by his desire to enjoy the light to every device and notion which might let him see again what by a hostile act he has been deprived of, the other will grow old in his dark life, judging his present state to be good for him because he has never experienced better. So too in the [104] matter before us, the one who has been able to look upon the truly Good and thereafter considered the poverty of human nature, will surely hold his soul to be unfortunate, regarding it as a sorrow that his present life is deprived of that Good. Therefore it

is not grief which the saying seems to me to call blessed, but the knowledge of the Good, which brings with it the emotion of grief because what is sought is not present in this life.

5. *The true and transcendent God, the ultimate Good*

[104,8] The next step, then, is to enquire what that light might be by which this dark cave of human nature is not in our present life illuminated. Yet does not our desire perhaps point us to what is unattainable and incomprehensible? What thought of ours is able to investigate the nature of that which we seek? What noun or verb can give us a sufficient idea of transcendent light? How shall I name the invisible? How describe the immaterial? How present what has no form? How can I deal with what has no size, extent, quality or shape, what is not found in space or time, what lies beyond every limitation and every definition imaginable, whose function is life and the bringing into being of all that is reckoned good, that to which every sublime thought and title applies: godhead, royalty, power, eternity, imperishability, joy and gladness and everything that can loftily be thought or said? How then is it possible, and by what mental processes, for such a good to come under our view, that which is contemplated but not seen, which gives being to everything that is, yet itself for ever is and needs no generation?

6. *Man's loss of likeness to God as a continuing cause for sorrow*

[104,26] Nevertheless, so that our discussion may not waste its efforts on what is unattainable, [105] let us cease to busy ourselves with the nature of transcendent goods, since it is impossible for such to come within our grasp; we have profited just enough from our enquiries to be able to sketch out, from the very impossibility of perceiving the answer, an idea of how great the object of our enquiries is. The more we believe the Good to be by nature higher than our knowledge, the more we intensify our sorrow, that the Good from which we find ourselves separated is such and so great that we cannot even attain the knowledge of it. Yet this which transcends all power of understanding is something we human beings once enjoyed as participants, and so great was that Good, transcending all thought, in our nature, that that humanity appeared to be something else,

shaped by the closest likeness in the image of its Prototype. The same ideas we speculatively apply to that Prototype all applied also to Man, imperishability and blessedness, independence and liberty, painless and unbusied life, continuance in the divinest things, and an intelligence stripped and cleared of every veil so as to look upon the Good. All this the account of the world's origin suggests to us in a few enigmatic words, when it says that Man was made 'in God's image' (cf. Gen 1,27), both to live in the Garden and to luxuriate in what was planted there (cf. Gen 2,15-17). Of those plantings the fruits are life and knowledge and the like; if indeed these were once in us, when we compare side by side the wretchedness present now and the blessedness then, how can we not lament the calamity? The high has been brought low, that made in the image of the heavenly is turned to earth (cf. 1 Cor 15,39), that ranked as royal [106] is enslaved, what was created for immortality is destroyed by death, what lived in the luxury of the Garden is banished to this place of disease and toil, what was reared in passionlessness has exchanged it for a life of suffering and mortality, the independent and self-determining is now dominated by such great evils that one could scarcely count our oppressors. Each of the passions in us, when it takes control, becomes master of the person enslaved, and like an oppressive tyrant, having seized the citadel of the soul, it uses our own subordinates to maltreat its victim, employing our own mental processes as agents for its purpose. So anger, so fear, cowardice, insolence, the sensations of pain and pleasure, hatred, contentiousness, pitiless unkindness, malice, flattery, grudges and insensitivity, and all the passions in us which are reckoned negative, make up a list of tyrants and masters who to win power reduce the soul to slavery like a captive of war. If one were to add also the list of bodily troubles which are entwined and bonded with our nature, I mean the various and manifold forms of disease, from all of which mankind was originally exempt, then one's tears will be redoubled, as one observes side by side painful things replacing good, and sets the evils beside the good. This then, it appears, is the hidden meaning taught by him who calls sorrow blessed, that the soul should have regard to the true Good and not be swamped by the present deceitfulness of life. It is impossible, quite impossible, for one who has studied [107] matters carefully, either to live without tears or to avoid reckoning the person plunged in life's pleasures to be in a sorry plight. One may observe something similar with dumb beasts, whose natural condition is

pitiable; for what could be more pitiable than being deprived of reason? Yet they have no awareness of their misfortune, and their life too passes in a kind of pleasure: the horse prances, the bull raises the dust, the pig bristles its mane, the puppies romp, the calves skip, and each kind of animal can be seen exhibiting pleasure by some sign or other. Yet if they had any concept of the grace of reason they would not spend in pleasure their dumb and wretched life. It is the same for human beings who have no awareness of the good things our race has been deprived of; for them the course of the present life is a matter of pleasure.

7. *Better have sorrow now, and endless bliss hereafter*

[107,15] A consequence of contentment with our present state is a failure to seek the better. One who fails to seek will never find what comes only to those who seek. The reason therefore why the Word declares sorrow blessed is that he judges it blessed, not for its own sake, but for what comes from it. The structure of the saying shews that it is because they are borne onwards to comfort that sorrow is blessed for them: 'Blessed,' he says, 'are the sorrowful,' and he did not stop the sentence there, but added, 'for they shall be comforted.' This thought was, I think, anticipated by great Moses, or rather by the Word who gave these precepts in him, when in the mystic rites of the Pascha he directed their bread to be unleavened during the festival days, and that they make bitter herbs the relish for their food (Ex 12,8), so that [108] we might learn from these coded words that one may not participate in the mystic feast unless the bitter herbs of life are deliberately mixed with the pure and unleavened bread. For the same reason great David, though he saw about him the highest degree of human good fortune, I mean royal state, liberally sprinkles the bitter flavours on his own life, sobbing in groans and lamentation over his long-drawn-out stay in flesh, and fainting with longing for the greater things. At one time he says, 'Alas, that my stay is prolonged!' (Ps 119/120,3). Elsewhere, gazing intently towards the beauty of the divine dwellings, he says that he faints with longing, deeming the lowest station there to be more precious to him than the leading rank in the present world (Ps 83/84,2-3.11). If any one requires a more precise understanding of the meaning of that sorrow which is called blessed, let him study for himself the

story of Lazarus and the rich man, in which this doctrinal idea is quite clearly set out for us. 'Remember,' says Abraham to the rich man, 'that you received your good things during your lifetime, and likewise Lazarus evil things; that is why he is comforted, while you are in pain' (Lk 16,25). It seems that, because we were separated from God's good plan for mankind by our folly, or rather our perversity – for God had commanded good for us unmixed with evil in our enjoyment of it, and had forbidden us to mingle the experience of evil with the good, – because we ourselves through gluttony purposely took our fill of the contrary, – I mean, when we tasted disobedience to the divine Word, – for that reason human nature certainly had to be involved in both, and to share in part both grief and joy. [109] Since there are two lives and we observe two ways of living, one appropriate to each of those lives, and as we similarly observe two kinds of happiness, one in this life, and one in that which awaits us in hope, it might be a blessed thing to postpone our share of joy for the true good things in eternal life, and to serve out our time of grief in this short and transient existence, counting it as loss, not if we are deprived of some pleasure during this life, but if by these present enjoyments we finally forfeit the better ones. If therefore it is a blessed thing to possess joy in infinite ages, endless and everlasting, and human nature is certainly obliged to have the opposite experience, it is no longer hard to see the meaning of the saying, and why those who now sorrow are blessed; for they shall be for infinite ages comforted. Comfort comes from partaking of the Comforter, for the gift of comfort is the proper function of the Spirit; of which gift may we be deemed worthy by the grace of Jesus Christ, to whom be glory for ever and ever. Amen.

HOMILY IV

Blessed are those who hunger and thirst for justice, for they shall be satisfied.

Matthew 5,6

1. *It is good to desire the right food*

[109,23] People who, according to medical science, are nauseated and fastidious because of [110] a conflux of certain morbid fluids and secretions in the upper stomach, always feel full and gorged, and for that reason have an aversion from beneficial food, their natural appetite being blunted by the illusion of excess. If however some medical treatment is applied to them, so that the accumulation of material in the entry to the abdomen is dispersed by a reducing drug, it so comes about that, with the foreign matter no longer impeding nature, their appetite for wholesome and nourishing food returns. It is a sign of health that they approach food no longer under compulsion but with desire and appetite. What is the purport of this opening? The Word, who leads us by the hand towards the upper parts of the ladder of the Beatitudes, the same who, as the prophet says, has set in our heart the goodly ascents (Ps 83/84,6), when he takes the next step forward, after the steps already achieved he proposes to us a fourth similar 'ascent', and says, 'Blessed are those who hunger and thirst for justice, for they shall be satisfied.' When he does so, I think it is right that we should purge the soul, as far as possible, of excess and fullness, and cultivate in ourselves the blessed appetite for such food and drink as this. It is impossible for a person to be fit unless enough food sustains his strength, nor can he be filled with food without eating, nor nourished without appetite. Since therefore strength is a good thing in this life, and strength is sustained by sufficiency of food, and sufficiency comes by eating, and eating results from appetite, then appetite is a blessed thing for the living, since it becomes the source and cause of the strength in us. It is also the case that, where physical [111] food is concerned, not everybody wants the same thing, and the desire of those partaking is often for different kinds of food. While one enjoys sweet things, another goes

for savoury and hot flavours; one likes salty food, another sharp tastes; and it often happens that the appetite for food that develops in a person is not for what is best for him. By some peculiarity of his constitution a person who is prone to some illness may nourish the disease by the properties inherent in unsuitable food, while if he gets the appetite for beneficial things, he will of course live healthily, with his diet sustaining his fitness. In the same way, where food of the soul is concerned, not all desires tend in the same direction. Some want honour or wealth or worldly show, others have a ceaseless desire for the table, yet others take up spite enthusiastically as a sort of poisonous food. There are also those who have an appetite for what is by its nature good; and the naturally good is always and for everybody this: that which is to be chosen not for some other reason, but desirable in and of itself, always remaining the same and never dulled with satiety. That is why the Word calls blessed, not those who are simply hungry, but those whose appetite inclines towards true justice.

2. *Justice cannot be merely distributive, or the poor could not be just*

[111,23] What then is justice? This has first, I believe, to be discovered through the Word, so that in this way, with its attendant beauty being revealed, our appetite for the loveliness of what has been shewn may be roused. One cannot have a desire for what is not apparent; our nature is somewhat inactive and immobile towards what is unknown, unless by hearing or seeing [112] it gets some idea of what is desired. It is said then by some of those who have investigated such matters that justice is a disposition which distributes to each person what is fair and appropriate. Thus if someone is authorised to distribute money, if he has regard to what is fair and matches the distribution to the needs of the recipients, he is called just. Again, if someone has been given the power of a judge, and he does not give his decision out of favour and enmity, but follows the facts of the case, punishes those who deserve it, votes to acquit those who are innocent and exercises his judgment of other disputes with integrity, he too is called just. The person who requires taxes of his subjects, if he imposes the tax at a rate corresponding to the ability to pay, and the ruler of a household, the governor of a city, the king of nations, if each of these governs his subordinates in orderly fashion, not yielding compulsively to irrational whims, but

judging correctly his domain with fairness, and sympathetically accommodating his judgment to the intentions of his subjects, all such behaviour is accorded the name 'justice' by those who define what is just in terms of such a character. For my part, as I look to the sublimity of the divine ordinance, I aim to discern somewhat more in this justice than the things we have mentioned. The saving Word belongs equally to the whole human race, and not every human being is in the situations described: it is for a few to be a king or a governor or a judge, to have power over finance or administration, and the majority are in an inferior and subordinate position. This being so, how could it be accepted that that is true justice, if it is not accessible on equal terms to the whole race? For if equality is, according to the secular account, the goal of the just, and superiority implies inequality, there is no way that the [113] account of justice deduced can be considered true, since it is directly refuted by the unfairness of real life. What then is the justice which reaches all, desire for which is universally available to every one who does his banking with the Gospel, whether he be rich or poor, whether slave or master, whether nobly born or bought for cash, since no circumstance either enlarges or reduces the balance attributable to the just? If such a virtue is to be found only in those who are foremost by some authority and superior rank, how could Lazarus be just, prostrate as he is at the rich man's gate (Lk 16,20), one who had none of the resources for that kind of justice, no authority, no power, no household, no dinner-table, none of the other equipment for life by which that justice is effected? If being just consists of ruling and apportioning and administration generally, then surely the one who is without those is excluded from justice. How then can a person deserve final rest, when he has possessed none of the things by which justice is characterized, according to the received account? So we must still try to find that justice, which is already enjoyed by the one who desires it in the anticipation of what is promised. 'Blessed,' it says, 'are those who hunger and thirst for justice, for they shall be satisfied.'

3. Appetite for wrong things revealed in the temptation of Jesus

[113,21] Many and varied are the things set before us for consumption, towards which human nature is impelled by appetite. We therefore need considerable skill to distinguish the nourishing from

the harmful among such foods; otherwise what appears to be taken in by the soul as nourishment might produce in us death and destruction instead of life. It might perhaps be opportune [114] to clarify our perception of this with reference to some other investigations of the Gospel. He who shared everything with us, sin apart, and participated with us in the same passions, did not reckon hunger a sin, nor reject from his own experience the feeling that goes with it, but accepted the natural impulse of appetite which arises for food. Remaining without food for forty days, 'he afterwards hungered;' at will he gave his nature the chance to function in its own way. The inventor of temptations, when he realized that the feeling of hunger had arisen even in him, advised him to meet his desire with stones, that is, to divert his hunger from natural food to unnatural. 'Say,' he says, 'that these stones are to be bread' (Mt 4,2-3). But what has agriculture done wrong? For what reason have seeds become so disgusting that the food they produce has become worthless? Why is the science of farming condemned for not feeding humanity properly with its seeds? If stone is now revealed as more appropriate for food, then the wisdom of God was mistaken about the provision necessary for human life. 'Say that these stones are to be bread.' He says the same to this day to those who are tempted by their own appetite, and his words for the most part persuade those who look to him to make bread from stones; for when appetite exceeds the proper boundaries of need, what else is it but the counsel of the Devil, who then demurred to the food made from seed and proposed unnatural appetite? They are eating stones, who set before themselves the bread of greed, who by crimes prepare themselves meals very costly and rich, whose preparation of meals is planned as an exhibition to make a sensation, [115] going far beyond what life requires. What has the inedible material silver to do with natural need, when it is served with its heavy and unmanageable weight? What is the sensation of hunger? Is it not the craving for what is lacking? When strength has been expended, the shortage is filled up again by the corresponding addition. It is bread or some other edible food that nature wants. If someone puts gold to the mouth instead of bread, does that cure the want? When therefore someone aims at inedible substances rather than foods, he is simply spending his effort on stones: nature looks for one thing, he is occupied with another. Nature says, speaking through the feeling of hunger with an almost audible voice, that there is need for food because the

energy expended has to be replaced again in the body. But you do not listen to nature. You do not give what it wants, but are concerned with getting a big load of silver on the table. You look for silversmiths, and you devote your efforts to the story of the shapes portrayed in the metal, so that the passions and character are accurately represented in the portrayals by art, so that the fury of the armed man can be recognized as he raises his sword for the kill, and the anguish of the wounded when, cowering against the rope, he seems to cry out through the figure, the urgency of the hunter and the ferocity of the beast, and all the other works of art which vain people devise as metal tableware in their excessive effort. Nature wanted bread, but you prepare highly priced tripods, tubs and winebowls and jars and a thousand other things which have nothing to do with the expressed need. Are you not by your actions listening to the one who counsels you the look to stone? Why [116] go into detail about the rest of this stony food, the shameful spectacles, the passionate sounds, by which they prepare their pursuit of evils, cooking their food on the coals of intemperance.

4. *We should hunger and thirst for what God commands*

[116,5] This is the advice the Adversary gives about food; these are the suggestions which come with looking to stones instead of the customary use of bread. The one who destroys temptations, however, does not banish hunger from his nature as a cause of evil, but dismissing only the luxurious excess which on the advice of the Adversary gets in at the same time as its satisfaction, he lets his nature adapt itself to its proper limits. Just as those who filter wine do not devalue its use because of the froth mixed up in it, but, using the strainer to separate off the unwanted parts, they do not reject the use of what is pure, so the Word, observant and critically aware of elements foreign to his nature, with fine accuracy did not banish that hunger which preserves our life; the luxurious excesses however which are entangled with its satisfaction he strained off and eliminated, claiming that he knew that edible bread which by the command of God belongs to our nature (cf. Mt 4,4). So if Jesus was hungry, hunger could be a blessed thing when after his example it operates also in us. If therefore we know what it is that the Lord hungers after, we shall surely know the meaning of the Beatitude we are now studying.

What then is the food, which Jesus is not ashamed to crave? He says to his disciples after his conversation with the Samaritan woman, 'My food is to do the will of my Father' (Jn 4,34). [117] The will of his Father is clear: he 'wants all people to be saved, and to come to knowledge of the truth' (1 Tim 2,4). Hence if he craves our salvation, and his food is our life, we have reached an understanding of the purpose for which such a mental condition should be used. What is it? It is that we should hunger for our own salvation; we should thirst for what God wills, which is that we should be saved. How it is possible for us to achieve a hunger of this kind, we have now come to understand through the Beatitude. The person who longs for the justice of God has found what is truly to be craved, the desire for which is not satisfied by just one of the ways in which appetite operates, for it is not only as food that he has longed to partake of justice; appetite which stopped only at that condition would be half-fulfilled. In fact this good has been made also a matter of drinking, so that the fervour and heat of the passion may be indicated by the feeling of thirst. We become as it were dry and fiery at the time of thirst, and come to drinking as the cure for this sort of condition. Since therefore the appetite for food and for drink is of one kind, whereas we are in a different state in relation to the one and the other, in order that the Word may designate for us the extreme passion of the desire for the good, he calls blessed those who have both these two feelings towards justice, both hunger and thirst. What is longed for is sufficient to match adequately either appetite, and to become solid food for the hungry, and drink for the one who thirstily struggles to obtain the grace.

5. *Justice implies all other virtues*

[117,27] 'Blessed are those who hunger and thirst for God's justice, for they shall be satisfied.' Is it then the case that to have an appetite for justice is to be blessed, whereas if someone [118] has the same attitude to temperance or wisdom or prudence or some other kind of virtue, the Word does not call that blessed? Perhaps the saying has some such sense as follows. Justice is classed among the virtues. It is the custom of divine Scripture, however, to deal with the whole by referring to the part, as when it explains the divine nature through names. The prophecy says for instance, 'I am the Lord' (Is 42,8), –

speaking in the person of God – ‘this is my everlasting name, and my memorial from generation to generation’ (Ex 3,15). Again in another place it says, ‘I am he that is’ (Ex 3,14), and in another. ‘I am merciful’ (Ex 22,26/27). There are thousands of other names signalling the sublime and divine, which holy Scripture acknowledges as names for him, so that in this way we may correctly deduce that, when it mentions one, the whole list of names is implicitly included when the one is used. It is not possible that when he is called ‘Lord’, he is not also the other things, but all the attributes are uttered through one name. For these reasons we conclude that the inspired word is able to comprehend many things through a part. So also here, when the Word says that justice is the goal of those who hunger blessedly, he indicates by this every kind of virtue, with equal blessedness for the one who hungers for prudence, courage, temperance, and whatever else is comprehended in the same concept of virtue. It is impossible, in any case, for one kind of virtue, independently of the others, to be by itself perfect virtue. Wherever a form has some aspect of good not included in its concept, room must inevitably be left in it for the opposite. The opposite [119] of temperance is immorality, of prudence folly, and every idea of what is best must have an opposite concept. So if all were not comprehended in justice, it is impossible for what remains to be good. No one could call ‘justice’ something which is unwise or insolent or immoral or anything else defined as evil. If however the thought of justice is incompatible with anything bad, then surely it includes all that is good within itself; and everything virtuous is good. Therefore every virtue is here indicated by the word ‘justice’, and those who hunger and thirst for it are called blessed by the Word, who promises the fulfilment of their desires.

6. *Worldly desires are for transient things, virtue an eternal good*

[119,14] ‘Blessed,’ it says, ‘are those who hunger and thirst for justice, for they shall be satisfied.’ The saying seems to have some such sense as this: None of the pleasures aimed at in this life becomes satisfying to those who aim at it, but (as Wisdom says somewhere figuratively) effort spent on pleasures is ‘a leaky jar’ (Prov 23,27). Those who make these things their aim are shewn up as always vigorously filling up this jar with insatiable and unprofitable labour, for

ever pouring something into desire's deep bottom and adding to the flow of pleasure, but never bringing their desire to full satisfaction. Is there any known limit to financial greed which is reached when the greedy get what they aim at? What glory-maniac desists when he achieves his aim? The person who fulfils his desire for pleasure with sounds or spectacles or with the madness and frenzy of dining and what follows dining, what [120] lasting gain does he get out of this enjoyment? Does not every kind of pleasure which is achieved by the body fly away as soon as it comes near, without staying even for a moment with those who grasp it? This then is the sublime doctrine we learn from the Lord, that only the zeal for virtue arising within us is a solid and real thing. The one who achieves something sublime, such as temperance or gentleness or reverence for the Divinity, or any other of the sublime Gospel-teachings, finds his happiness over each of his achievements not to be transient and unstable, but well-founded, permanent, and lasting through every period of his life. Why? Because these things can operate indefinitely, and there is no time in the whole period of life which marks sufficiency of good operations. Temperance, purity, constancy in all that is good and avoidance of all that is bad operate for ever, as long as one's eye is to virtue, and its happiness is coextensive with its operation. In the case of those totally given to depraved passions, though their soul may be constant in looking to immorality, yet they cannot always take pleasure in it. Gluttony over food is stopped by fullness, and the pleasure of drinking is quenched along with the thirst; and in the same way the other things also need an interval of time, so that the appetite for gratification, blunted by pleasure and surfeit, can be aroused again. The acquisition of virtue, however, when people once have it firmly planted in them, [121] is not measured by time or limited by surfeit, but evermore produces for those who live by it the feeling that it is fresh and youthful and in its prime. For that reason God the Word promises satisfaction to those who hunger for these things, a satisfaction which sharpens the appetite by fullness, and does not blunt it. This then is what he teaches, as he discourses from the high mountain of his thoughts: we should not devote the attention of our desire to such an object as offers no finality to those who aim at it, in which all effort is vain and unprofitable; they are like those who pursue the top of their own shadow, whose course goes on endlessly, as the quarry constantly escapes at the same speed as the pursuer runs. Rather we should direct our appetite to those

things where the goal becomes a possession of the one who aims at it. The one who desires virtue makes the good his own possession, since he sees in himself what he has desired. Blessed therefore is he who hungers for temperance; for he will be filled with purity. Being filled, as we have said, does not lead to aversion, but to intensification of the appetite, and both grow together on a par with each other. The desire for virtue is followed closely by the possession of what is desired, and the good arising in the soul brings in with it unceasing joy. Such is the nature of this good that it not only gives sweetness to the one who enjoys it in the present, but in every period of time provides actual joy. For indeed the memory of life lived rightly delights the one who has achieved it, so does life in the present when it is conducted virtuously, and the expectation of the reward, which I take to be nothing else than (once again) virtue itself: virtue is the work of those who are achieving it and also becomes the reward for what they have achieved.

7. The justice we hunger for is the Lord himself

[122,1] If a more daring account should also be attempted, it seems to me that perhaps, by what he says about virtue and justice, the Lord is offering himself to the appetite of his hearers, who has become for us 'wisdom from God, justice and sanctification and redemption' (1 Cor 1,30); but he is also 'bread coming down from heaven' (Jn 6,50) and 'living water' (Jn 4,10), thirst for which is confessed by David in a poem in the Psalter, as he offers to God this blessed longing of the soul, with these words: 'My soul thirsted for God the mighty, the living one; when shall I come and be seen by the face of God?' (Ps 41,3[LXX^A]). David seems to me, having learned in advance by the power of the Spirit those noble doctrines of the Lord, he also applies to himself the fulfilment of such an appetite. 'I shall,' he says, 'be seen in justice by your face, I shall be satisfied when your glory is seen by me' (Ps 16,15[LXX^A]). This then, according to my explanation, is true virtue, the good unmixed with evil, in which every superior concept is comprehended, God the Word himself, the 'virtue' which according to Habakkuk's account has 'covered' the 'heavens' (Hab 3,3); quite rightly those who hunger for this justice of God have been called blessed. In fact, he who has tasted the Lord, as the Psalm-poem puts it (Ps 33/34,9), which means,

he who has received God into himself, becomes full of that for which he has thirsted and hungered, in accordance with the promise of the one who said, 'I and my Father shall come and we shall make our abode with him' (Jn 14,23), the Holy Spirit having of course made his home there first. So I believe great Paul too, who has enjoyed a taste of those secret fruits of Paradise, and is full of what he had tasted, is also for ever hungry. He certainly confesses that he has been filled with what he yearns for, when he says, [123] 'Christ lives in me' (Gal 2,20), and as hungering he is for ever reaching out to what lies ahead, when he says, 'Not that I have already achieved or am already perfected, but I run so that I may win' (Phil 3,12-13). If we may be permitted to say hypothetically something which cannot happen in nature, it is like the case of material food, if none of the excess of what they take in as nourishment were excreted, but the whole of it were absorbed and added to the bodily stature, then bodies would grow to a great height as daily nourishment of itself made their size increase. In the same way, this justice and all the virtue that goes with it, since where spiritual food is concerned it is not excreted when it is eaten, of itself enlarges the stature of those who participate, as it constantly increases their size by the addition of itself. If therefore we have understood that blessed hunger, let us spew out the whole surfeit of evil, and let us hunger for the justice of God so that we may come to be replete with it, in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and power for ever and ever. Amen.

HOMILY V

Blessed are the pitiful, for they shall be pitied.

Matthew 5,7

1. *The Beatitudes as a ladder towards the blessedness of God*

[123,20] Perhaps something like what Jacob learned enigmatically in a vision, when he saw a ladder extending from earth to the height of heaven and God standing firmly on it (Gen 28,12–13), is what the teaching of the Beatitudes is now doing to us too, raising to ever greater heights of thought those who ascend by it. In the former case I believe the virtuous life was typologically depicted to the patriarch by the shape of the ladder, so that he might himself [124] learn, and also explain to those after him, that there is no other way to go up to God but by constantly looking upwards and having an unceasing desire for sublime things, so as not to be content to stay with what has already been achieved, but to regard it as loss if one fails to attain what lies above. In this case also the elevation of the Beatitudes, one above another, prepares us to approach God himself, the truly blessed one who stands firmly above all blessedness. And to be sure, just as we approach the Wise through wisdom and through purity the Pure, so we are also assimilated to the Blessed by way of the Beatitudes. Blessedness properly belongs to God: that is why Jacob tells of God standing firmly on such a ladder. So to participate in the Beatitudes is nothing less than sharing in deity, towards which the Lord leads us up by his words.

2. *Pity as a quality of God himself*

[124,16] He seems to me therefore to be in a way deifying the one who hears and attends to his word through the teaching of the Beatitude now in its turn to be studied. ‘Blessed,’ he says, ‘are the pitiful, for they shall be pitied.’ I know that in many places in the divine scripture holy men call up the power of God by using the name ‘the Pitiful’. So David in his hymns names the Divinity (Ps 84/85,15

etc.), so Jonah in his own prophecy (Jonah 4,2), so great Moses in many places in his laws (Ex 22,26/27; 34,6). If the title 'the Pitiful' is one befitting God, what else is the Word doing than summoning you to become a god, inasmuch as you were shaped with the features of deity? If indeed God is called pitiful by the divinely inspired scripture, and the Deity is itself the truly blessed, then [125] the conclusion would appear to follow that if someone, though human, becomes pitiful, he is deemed worthy of divine blessedness, endowed with the quality which is attributed to the Divinity. 'Pitiful is the Lord and just, and our God has pity on us' (Ps 114/116,5). How then could it not be a blessed thing for a human being to share a name and a character which God's own actions make us attribute to him? To covet the better spiritual gifts is recommended to us in his own words by the divine Apostle too; our object however is not to find a way to persuade ourselves to yearn for good things – it is a normal feature of human nature to incline to what is good – but to avoid erroneous judgment about what is good. The area of our life in which we are most often wrong is this, that we are unable to perceive correctly what is actually good and what is mistakenly supposed to be such. If evil were presented stark to people, and were not overlaid with the appearance of good, mankind would never have defected to it. We ought therefore to be aware of the meaning of the text before us, in order that we may learn the true beauty of the thought it contains and be reformed accordingly. It is like the concept of the Divinity, which is naturally implanted in all human beings, but in ignorance of the God who really is, error arises on the subject: to some the true Godhead is worshipped, that which is perceived in Father, Son and Holy Spirit, whereas others have been led astray into wrong notions, supposing such a being to exist within the created order, and consequently the slight divergence from the truth opens the way to impiety. In just this way in the case of the idea presented to us, if we do not grasp the true meaning, we shall pay no small penalty for having missed the truth.

3. Pity equalizes human life

[126,1] What then is pity, and what is its function? How is the person blessed who receives again what he gives? 'Blessed are the pitiful,' he says, 'for they shall be pitied.' The obvious meaning of the text summons human beings to be loving and sympathetic to each other

because of the unfairness and inequality of human affairs, since not everybody lives under the same conditions, whether of rank or of physical constitution or of other possessions. For the most part life is divided into opposites, sundered between bondage and slave-owning, wealth and penury, honour and contempt, bodily infirmity and health. So that equality may be achieved for the successful man and the failure, and so that what the prosperous lacks may be supplied, he prescribes for mankind pity towards those in greater need. The only way to make efforts to cure the distress of one's neighbour is for the heart to be softened by pity into making such an effort. The meaning of pity is the opposite of hardheartedness. Just as the hardhearted and savage person is unapproachable to those who come to him, so the sympathetic and pitiful is in a way softened by his disposition towards doing what is asked, becoming to the one in misery exactly what the distressed soul requires. Pity, if we are to explain it with a definition, is voluntary misery caused by other people's ills.

4. *Pity as an expression of love, and its benefits*

[126,24] If our presentation of its meaning is not sufficiently exact, it could perhaps be more clearly explained by another argument. Pity is a loving self-identification with those vexed by grievous events. Just as hardheartedness and brutality arise from malice, so pity springs up out of love, since it cannot arise from anywhere else. And if one [127] examines closely the distinctive mark of pity, one will find it to be the intensification of a loving attitude combined with painful feeling. Sharing good things with enemies and friends alike is much to be desired; to be willing to share miseries alone is peculiar to those dominated by love. It is surely generally acknowledged that of all the habits practised in this life love is the best; pity is the intensification of love. Genuinely blessed therefore is the person who keeps his soul so disposed, since he reaches the peak of virtue. Let no one suppose that the virtue consists solely of material acts; if it were so, not everybody would be able to achieve its like, but only the one who has some resources for acts of charity. Rather, it seems to me more just to place such a virtue in the intention. The one who only desired what is good, but was prevented by want of resources from doing good, is not inferior in the disposition of his soul to the one who has shown his good will by his actions. How great is the benefit for human life of taking the meaning of the Beatitude and

applying it in this way, it would surely be unnecessary to explain, since the effects of applying this counsel to real life must be obvious even to quite young children. Suppose that such an attitude of mind towards failure were present in everybody, there would no longer be success and failure. Humanity would not be divided into opposing categories: poverty would not cause a person grief, slavery would not demean him, inferiority would not hurt him. All things would be common to all, and equality of law and citizenship would prevail in human life, as excess voluntarily equalized itself with need. If this were so, no pretext for hostility would survive: envy would be ineffective, [128] hatred dead, malice expelled, together with lying, deceit, and war, which are all produced by the desire for superiority. Once that unsympathetic attitude has been eliminated, the growths of wickedness are surely eradicated at the same time, as with the root of a pernicious weed. With the removal of evils the list of good things comes in instead, peace, justice, and whole series of thoughts of better things. What then could be more blessed than leading such a life, no longer entrusting the security of life to bolts and bars, but secure in each other? Just as the hard and inhuman person makes enemies of those who have experienced his ferocity, so conversely we all become well-disposed to the one who shews pity, as pity naturally generates love in those who receive it. Pity therefore, as our argument has shewn, is the father of good-will, the pledge of love, the bond of every amiable disposition. What could possibly be safer in our life than this security? So it is right that the Word calls the pitiful person blessed, when such great benefits are implied by the term.

5. *The deeper meaning: good and evil as their own reward*

[128,20] No one can fail to acknowledge that such a counsel is useful. In my view, however, its thinking expresses in veiled terms something more than the obvious ideas by reference to the future. 'Blessed,' he says, 'are the pitiful, for they shall be pitied,' suggesting that some reward for pity is in store later for those who shew pity. So far as we are able, therefore, forsaking this easy interpretation, which is there quite obvious for all to find, [129] let us use our discourse to try as best we can to peep 'within the veil' (Heb 6,19). 'Blessed are the pitiful, for they shall be pitied.' It is quite possible to learn by intelligent discourse something of the more sublime doctrines too,

because the one who made man in his own image implanted the impulse to every good thing in the nature of what he created, in order that no good thing should be introduced from outside ourselves, but that what we want should be in our power to possess, selecting the good thing from our nature as from a store. We learn from the particular instance the general truth, that there is no other way for a person to fulfil his desire except by bestowing the good thing on himself. That is why the Lord says somewhere to those who are able to hear him, 'The kingdom of God is within you' (Lk 17,21), and also, 'Every one who asks receives, and he who seeks finds, and to him who knocks it shall be opened' (Mt 7,8), as if to get what we want and to find what we seek and to get access to what we desire were in our power whenever we wish, and depended upon our own decision. Consequent upon this the contrary principle was established at the same time, that the inclination to wrong also comes into existence by no compulsion of external necessity, but evil exists as soon as it is chosen, present in being the moment we choose it. By itself with its own proper being apart from free will, evil is never found to exist. Two things clearly demonstrate the power of autonomy and free will, which the wise Lord of nature built into the nature of human beings: the fact that all depends on the freedom of choice which we possess, whether good or bad, and that the divine judgment, [130] following with impartial and just verdict the results of our purpose, confers on each person whatever he has personally provided as his own, 'for those,' as the Apostle says (Rom 2,7-9), 'who seek glory and honour by persisting in good action, life eternal, but to those who disobey the truth and trust in unrighteousness, wrath' and tribulation and every wretched consequence you can name. Just as accurate mirrors shew the reflections of faces to be the same as the faces themselves, cheerful for cheerful people, and sad for those in misery, and no one would blame the mirror if it reflected the image as miserable when the one reflected was afflicted with sadness, so the just judgment of God treats our attitudes with total fairness, using our own to give us back in return the same as it finds in us. 'Come,' he says, 'ye blessed,' and 'Go, ye accursed' (Mt 25,34.41). Was there some external necessity upon these groups, allotting the pleasant verdict to those on the right, the miserable one to those on the left? Did not the former get pity for what they had done, while the latter by their hardheartedness to their fellows made the Divinity hardhearted towards them? The rich man, relaxing in

luxury, had no pity for the poor man suffering constantly at his door; that is why he cuts off the supply of pity to himself, pleading to be pitied, and unheard (Lk 16,19–31). It was not that a single drop would be missed from the great fountain of paradise, but that the moisture of pity is incompatible with hardness of heart. ‘What has light in common with darkness?’ (2 Cor 6,14). ‘Whatever [131] a man sows,’ it says, ‘such shall he also reap; for the one who sows for the flesh from the flesh shall reap destruction, while the one who sows for the spirit from the spirit shall reap eternal life’ (cf. Gal 6,7–8). The sowing is, I believe, human choice, and the harvest is what you get back for your choice. Plentiful is the crop of good things for those who chose such a sowing, irksome the thorn-gathering for those who planted thorny seeds in their life. A person must reap exactly what he has sown; it cannot be otherwise.

6. *We should pity our own spiritual plight*

[131,9] ‘Blessed are the pitiful, for they shall be pitied.’ What human discourse could penetrate the depth of the thoughts enshrined in that sentence? The fact that the expression is absolute and uncircumscribed allows something beyond the actual words to be elaborated, since nothing is added about who the persons are to whom it is right for pity to be extended, but it simply says, ‘Blessed are the pitiful.’ It may be that by what he says the Word is giving us a hint of something like this, that the meaning of pity follows on from blessed sorrow. In the story, the one who spent his life here in sorrow was blessed, and here too the Word seems to me to suggest the same doctrine. The way we feel about the calamities of others, when some of our friends fall into some unlooked-for miseries, exiled from their ancestral homes, or rescued naked from shipwreck, or falling into the hands of pirates or brigands, or free men enslaved or prosperous men imprisoned, or when those once reckoned to enjoy a happy state suffer instead some other such evil, – just as we get a painful feeling about those people in our hearts, so perhaps it might be much more to the point [132] to arouse a similar thought about ourselves in view of the inappropriate change in our way of life. When we consider the radiant home from which we are expelled, the way we have fallen into the power of brigands, how we have been plunged in the deep waters of this life and lost our clothes, the kind and number of the tyrants we have brought upon ourselves in

place of our way of life of freedom and independence, and how we have curtailed the blessedness of our life with death and destruction, is it possible, having these thoughts, to be occupied in pity over other people's calamities, and not to feel pity for our own soul, as it considers what it has, and whence it is exiled? What could be more pitiful than this imprisonment? Instead of luxuriating in paradise this disease-ridden and irksome place is our inheritance in life; instead of that pain-free existence we have suffered a million plagues of pain; instead of that sublime regime and a life among the angels we have been condemned to share a home with the beasts of the earth, exchanging the angelic and painless for the way of life of cattle. Who could readily reckon the number of those harsh tyrants over our existence, our raving, savage masters? Wrath is a harsh master, malice another like him, and hatred; the passion of pride is a mad and savage tyrant; and like one who takes his pleasure on bought-in slaves is the licentious fantasy which captivates our whole being to his passionate and sordid service. What excess of harshness does the tyranny of greed omit? Having enslaved the wretched soul, it always drives it to fulfil its insatiable desires, for ever receiving and never filled, like a many-headed beast with a thousand mouths passing on food to its insatiable stomach, which [133] never has enough of getting, but what it constantly takes in serves to fuel and inflame the desire for more. Who then observes this wretched existence and does not feel pity and compassion at such calamities? Yet the reason we do not pity ourselves is that we are unaware of the evils, rather as happens to those deranged by mental disease, for whom the extremity of their plight also takes away the awareness of what they suffer. If any one does recognize himself, what he was before and what he is in the present (and Solomon says somewhere, 'Those who recognize themselves are wise' [Prov 13,10]), he will never stop pitying; and upon such a disposition of the heart the divine pity will most likely follow. That is why it says, 'Blessed are the pitiful, for they shall be pitied.'

7. Pity rewarded in the day of judgment

[133,14] 'They,' not others. The thought is explained by this: it is as if one were to say, 'It is a blessed thing to care for one's bodily health;' for the person who cares will himself live a healthy life. In the same way the pitiful person is blessed, because the fruit of pity

becomes the proper possession of the one who pities, whether along the lines of the argument we have just pursued, or along the lines of the one developed earlier, I mean the one which points to heartfelt compassion over the misfortunes of others. Both are equally good, both pity for oneself in the way we have spoken of, and compassion over the adversities of our neighbours; for the attitude a person adopts towards those in greater need is exposed by the justice of divine judgment before the higher authority, so that in a way the person is his own judge, giving a verdict upon himself by his judgment of inferiors. Since therefore it is believed, and [134] rightly believed, that all humanity will stand before the judgment-seat of Christ, for each to get the consequences of what he has done in the body, whether good or bad, then perhaps, though it may be bold to say so, the mind might grasp ineffable and invisible things, and perceive even now the blessedness of the reward of those who are pitied. The good will that grows in their minds towards those who have shewn pity in this life probably remains for ever alive for those who have benefited from their kindness. How then is the benefactor likely to feel in his soul, if at the moment of investigation he is recognized by the beneficiaries, as he is praised with words of gratitude in the presence of the Judge of all creation? Will there be need of any other word of blessing for one who is acclaimed in such a theatre for the best of deeds? The Gospel voice tells us that those who have benefited are present at the judgment which the King makes of the just and of the sinful. In both cases he uses a word which points them out, as if it were a finger to make the reality known: 'Inasmuch as you did it to one of these the least my brothers' (Mt 25,40): by saying 'these' he indicates the presence of those who have benefited.

8. *The bitter fate of the pitiless, at the last unpitied*

[134,22] Now let him tell me, that man who prefers lifeless material goods to future blessedness, what [135] glitter of gold is there, what sparkling of precious stones, what stylish beauty of dress, to match the good which hope offers? When the one who reigns over creation reveals himself to the human race, majestically seated on the exalted throne of his glory, when around him appear the countless myriads of angels, yes, when the ineffable kingdom of the heavens becomes visible to every eye, and over against it are also revealed the dread

torments, and in between stands the whole human race, those who lived from the first creation until the consummation of the universe, all agog with fear and hope about the future, often wavering between one expected outcome and the other, and when those who have lived with a clear conscience are distrustful of the future, seeing others dragged off to that miserable darkness by their bad conscience, which acts as executioner, – if that person's works bring him forward with cries of praise and gratitude from those who have benefited, confidently resplendent before the Judge, will he value that good fortune by the standards of material wealth? Will he accept in place of those good things all the mountains and plains, valleys and ocean transformed into gold and made his own? The one however who has assiduously hidden away his wealth with seals and locks and iron-bound doors and secure hiding-places, and has regarded it as more important than any commandment that his stuff is stowed away, buried in a secret place, if he is dragged head-first towards the fire of darkness, while all those who have in this life experienced his harshness and brutality reproach him with it and say, 'Remember [136] that you received your good things in your lifetime. You locked away pity in your safes along with your wealth and abandoned kindness for the sake of land; you did not acquire the charity you need for life here. You cannot have what you did not get; you do not find what you did not save up; you do not collect what you did not spread about; you do not reap where you planted no seeds. Your harvest matches your sowing; you sowed bitterness, so reap its sheaves. You prized want of pity, so take what you have loved; you looked not with compassion, you will get no pitiful looks; you ignored suffering, you will be ignored as you perish; you fled from pity, pity will flee from you; you shunned the poor, you will be shunned by the one who became poor for my sake.' If this kind of thing should be said, where will be his gold? Where will be his splendid things? Where will be the assurance affixed to treasures with seals? Where will be the guard-dogs assigned to their nightly watch, the weapons made ready against conspirators, the description listed in the books? What use will they be against weeping and grinding of teeth? Who will illuminate the darkness, who quench the flame, who ward off the undying worm? Let us then take note, my brothers, of the voice of the Lord, who has taught us so much about the future in few words, and let us become pitiful, so that we may thereby become blessed, in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and power for ever and ever. Amen.

HOMILY VI

Blessed are the pure in heart, for they shall see God.

Matthew 5,8

1. *The paradoxical hope of seeing God*

[136,26] People who [137] look down from some high peak on a vast sea below, probably feel what my mind has felt, looking out from the sublime words of the Lord as from a mountain-top at the inexhaustible depth of their meaning. It is the same as in many sea-side places, where you may see a mountain cut in half, sliced sheer on the seaward side from top to bottom, at whose upper end a projecting peak leans out towards the deep. As a person might feel who from such a view-point looked down from the great height on the sea at the bottom, so my mind spins now, sent reeling by this great saying of the Lord, 'Blessed are the pure in heart, for they shall see God.' God is promised for those whose heart has been purified to gaze upon, God whom 'no one has ever seen,' as great John says (Jn 1,18); Paul too, the sublime thinker, adds his opinion, saying, 'whom no man has seen nor can see' (1 Tim 6,16). This is that slippery and precipitous rock which offers no foothold for rational thought upon itself. It is the one which Moses also declared in his own teachings to be similarly unapproachable, because our reason can in no way come near it, all grasp of it being totally ruled out by the ban: 'There is no one,' he says, 'who shall see God and live' (Ex 33,20). Nevertheless life eternal is to see God, and this is ruled impossible by the pillars of the faith, John and Paul and Moses. Do you see the whirl in which the mind is swept towards the profundity of the things envisaged in the saying? If God is life, one who has not seen him does not look upon life; that he cannot be seen [138] is asserted by the divinely inspired prophets and apostles; why is the hope being held out to human beings? Yet it is the Lord who sustains collapsing hope, just as he did in the case of Peter, when he was in danger of being drowned, setting him again on firm and solid water (Mt 14,28-32). If then the hand of the Word reaches out also to us and, as we are swept off our feet by the flood of speculations, sets

us firmly on stable thinking, we shall escape our fear, as we hold tight the Word who leads us by the hand. 'Blessed,' he says, 'are the pure in heart, for they shall see God.'

2. Is it possible to see God, or be pure in heart?

[138,10] So great is this promise that it exceeds the utmost limit of blessedness. What else could one desire after such a good, possessing all things in what he beholds? 'To see' in scriptural usage means the same as 'to possess', as in the case of, 'May you see the good things of Jerusalem' (Ps 127/128,5), where the Word means it to stand for 'May you find'; so also 'May the wicked be removed, that he see not the glory of the Lord' (Is 26,10), where the prophet uses 'see not' to indicate 'partake not'. Therefore the one who sees God possesses by seeing all that is classed as good: unending life, eternal imperishability, immortal blessedness, endless reign, unceasing happiness, true light, spiritual and sweet speech, unapproachable glory, everlasting joy, everything good. Such and so great is the hopeful prospect in the promise of blessedness. When however we are warned that the way we come by this vision is to become pure in heart, at that my mind reels again: perhaps purity of [139] heart is impossible and goes beyond our nature! If this is the basis for the vision of God, and Moses did not see him and Paul declared that neither he nor any other could see him, then it would appear that what is proposed by the Word in the present Beatitude is an impossibility. What good is it to us to know how God is seen, if the possibility of it is not also given to our understanding. Such a thing would be rather as if someone were to say it is a blessed thing to get to heaven, because there things invisible in life below will be visible. If some mechanism for travelling to heaven were being put forward by the saying, then to learn that it is blessed to get there would be of some use to the audience; but as long as the ascent is impracticable, what good comes from the knowledge of the heavenly blessedness, which merely upsets those who have learned what we are deprived of by the impossibility of the ascent? Is the Lord then demanding something which is beyond our nature, and has he gone beyond the limits of human ability by the vastness of his command? That cannot be. Neither does he bid people take wing when he has not made feathers grow on them, nor live under water when he has appointed for them

life on land. If in all other cases the law is congruent with the powers of those to whom it applies, and obliges nothing to go beyond nature, we shall surely draw the conclusion that what is shewn beforehand in the Beatitude is not hopeless. No, John and Paul and Moses and every one like them has not failed to achieve that sublime blessedness which comes as a result of seeing God, – not he who said, ‘There is laid up for me the [140] crown of righteousness, which the just umpire will give me’ (2 Tim 4,8), nor he who leaned upon the breast of Jesus (Jn 13,25), nor he who heard the divine voice say, ‘I know you above all’ (Ex 33,17). If those men, from whom the assertion comes that the contemplation of God is beyond our power, are beyond question blessed, and this comes from having become pure in heart, then the purity of heart, by which one may become blessed, cannot be impossible. How then can we say that those like Paul speak the truth when they assert that the contemplation of God is beyond our power, and at the same time that the Lord’s saying does not contradict their teaching, when he promises that by purity God will be seen?

3. *Not the being of God, but his operations are visible*

[140,13] It would be as well, I think, first to deal briefly with the matter of the method by which we might approach the study of the subject in question. What the divine nature might be in and of itself transcends all conceptual comprehension, being inaccessible and unapproachable to speculative thoughts: no power has yet been discovered among human beings to understand the incomprehensible, nor has any method been devised of comprehending the unattainable. That is why the great Apostle also calls his ways ‘untraceable’ (Rom 11,33), indicating by that word that the way is untrodden by rational thought, that way which leads to the knowledge of the divine being, since none of those who have preceded us along the path of life has yet intimated any trace of conceptual comprehension by knowledge of the reality which surpasses knowledge. Since the one who transcends all nature is by nature such, it is by some other principle that the Invisible [141] and Incomprehensible is both seen and comprehended. There are many kinds of such understanding. It is possible even through the wisdom which is apparent in every person to perceive speculatively the one who made all things by wisdom, just as with

human artefacts there is a sense in which one sees with the mind's eye the artificer of the structure under consideration, who has applied his skill to the work. What is seen however is not the reality of the one who used the skill, but only the skilful technique which the craftsman applied to the structure. Similarly as we look also at the order in creation, we frame a notion, not of the being, but of the wisdom of the one who has in every respect made it wisely. And if we may reckon that the Cause of our existence did not come to the creation of man out of necessity but by benevolent choice, once more we say that we have seen God in this way too, arriving at an understanding of his goodness, not of his being. So too with all the other things which lead our thought upwards to the superior and more sublime, we call such things the apprehension of God, because each sublime idea brings God into our view. Power, purity, immutability, being unmixed with its contrary, and all such things impress upon our minds the representation of a divine and sublime concept. Our argument has therefore demonstrated how the Lord tells the truth when he promises that God will be seen by the pure in heart, and Paul does not lie, when he declares in his own words that no one has seen nor can see God. He who is by nature invisible becomes visible in his operations, being seen in certain cases by the properties he possesses.

4. God is seen reflected in the purity of the soul

[141,28] The [142] meaning of the Beatitude does not relate only to the fact that it is possible to draw an analogy from an operation to the operator. Even the wise of this world (1 Cor 2,6) might from the harmonious structure of the universe arrive at an understanding of the transcendent wisdom and power. There is something else which in my view the grandeur of the Beatitude suggests to those able to receive its counsel. The idea I have in mind will become clear by some examples. Bodily health is a good thing in human life; but the blessed thing is not just knowing what health means, but living a healthy life. If someone who proclaims at length the praises of health were to choose an infected and unhealthy diet, what benefit would he get from his praises of health when the diseases afflict him? That is how we should understand also the saying we are considering: the Lord does not say that knowing something about

God is blessed, but to possess God in oneself. 'Blessed are the pure in heart, for they shall see God.' He does not seem to me to be offering God as an instant vision to the one whose spiritual eye is purified, but what the grandeur of the text proposes to us is that which the Word sets out more directly also to others, when he says that the kingdom of God is within us (Lk 17,21), so that we might learn that the person who has purged his own heart of every tendency to passion perceives in his own beauty the reflexion of the divine nature. It seems to me that the Word by the few words he has used produces some such counsel as this: 'You men who have some longing for the vision of what is really good, when you hear that [143] the divine majesty is exalted above the heavens, its glory inexplicable, its beauty ineffable, its nature inaccessible, do not fall into despair of being able to see what you desire. The measure of what is accessible to you is in you, for thus your Maker from the start invested your essential nature with such good. God has imprinted upon your constitution replicas of the good things in his own nature, as though stamping wax with the shape of a design. Vice however, overlaying the God-like pattern, has made the good useless to you, hidden under curtains of shame. If you were to wash away once more by scrupulous living the filth that has accumulated upon your heart, the God-like beauty would again light up for you.' Just as happens in the case of iron, when it is stripped of rust by a whetstone, and what once was dull gleams of its own accord as it faces the sun and gives forth beams and shafts of light, so also the inner man, which is what the Lord calls 'the heart', once it has wiped off the rusty filth which has spread by evil corrosion over its form, will once again recover its likeness to its archetype and be good. What is like the good is surely good. Therefore the one who looks at himself sees in himself what he desires, and so the pure in heart becomes blessed, because by looking at his own purity he perceives the archetype in the copy. Just as those who observe the sun in a mirror, though they do not gaze directly at the sky itself, none the less see the sun in the light beaming from the mirror of those who do look at the sun's own disc, so, he says, you also, even though you are too feeble to understand the unapproachable light, yet if you [144] go right back to the grace of the image which was built into you from the first, you possess in yourselves what you seek. Godhead is purity, absence of passion, and separation from every evil. If these are in you, God is certainly in you. When the mind in you is unmixed

with any evil, free from passion, and far away from any stain, you are blessed for your sharpsightedness, for by becoming pure you have perceived what is invisible to those not purified, and, with the materialistic fog removed from the eye of the soul, in the pure shining of the heart you see clearly the blessed sight. And what might that be? – Purity, sanctification, simplicity, all such things are the luminous outpoured rays of the divine nature by which God is seen.

5. *The difficulty of purifying a heart bound up with passion*

[144,14] From what has been said, we do not doubt that these things are so. For us however the saying still faces the original dilemma because of the same intractable difficulty. Just as the one who has reached heaven enjoys a share in the marvels of heaven, but because the way of ascent is not feasible none of the acknowledged marvels is any use to us, so too, while there is no doubt that blessedness comes from the heart being purified, the means by which one might purge it of defilements seems quite as far beyond us as going up to heaven. What sort of Jacob's ladder (Gen 28,12) is to be found, what sort of fiery chariot like the one which carried up the prophet Elijah to heaven (2 Kings/4 Kingdoms 2,11), by which our heart might be lifted up to the marvels above, and shake off this earthly burden? Any shrewd observer of the passions to which the soul is bound would think [145] escape from the ills with which it is connected to be impossible and impractical. At the outset it is from passion we get our origin, with passion our growth proceeds, and into passion our life declines; evil is mixed up with our nature through those who from the first allowed passion in, those who by disobedience gave house-room to the disease. Just as with each kind of animal the species continues along with the succession of the new generation, so that what is born is, following a natural design, the same as those from which it is born, so from man man is generated, from passionate passionate, from the sinful its like. Thus in a sense sin arises together with those who come into existence, brought to birth with them, growing with them, and at life's end ceasing with them. That virtue is hard to acquire, and barely achieved by effort and toil, sweating and straining a thousand times, is what we are often taught by divine scripture: we have heard that the road to the Kingdom is confined and leads on through a narrow opening, while broad and

downhill and easy to run on is the one which takes life through evil to destruction (cf. Mt 7,13–14; Lk 13,24). To be sure, scripture has decreed the sublime life to be not totally unattainable, in that it has told the marvels of such great men in the sacred books. Since however the promise of seeing God has a twofold meaning, either that of understanding the nature which transcends the universe, or that of being united with him through purity of life, the former kind of apprehension is declared by the voice of the saints to be unattainable, whereas the latter is promised to the human race through the present [146] teaching of the Lord, when he says, 'Blessed are the pure in heart, for they shall see God.'

6. *Jesus cures sin by enjoining good intentions*

[146,3] How one may become pure is the sort of thing one can learn from almost every part of the teaching of the Gospel. If you go on to the injunctions which follow, you will find quite plainly what purifies the heart. Distinguishing evil into two kinds, one consisting of deeds, the other of thoughts, whereas previously through the ancient law he punished open wrong-doing, the Lord now makes the law consider the other kind of sin, not taking reprisals for the wicked act, but planning a way to prevent the evil arising in the first place. To rid the will of evil is vastly superior to making one's life free from wrong-doing. Since vice comes in many forms and shapes, by his instructions he now applies the proper cure to each forbidden thing. Whereas in almost all life the disease of anger is an immediate threat, he begins with the cure for the most pressing disease, stipulating in the first place no anger. 'You have learned,' he says, 'from the earlier law not to murder; now learn to rid the soul of anger against your fellow-humans'. He did not forbid anger altogether, for it is sometimes possible to use this impulse of the soul for a good end, but adopting an angry attitude to one's brother at any time for no good reason, that is what he suppresses by his commandment. 'Every one who is angry with his brother', he says, '*without a cause*' (cf. Mt 5,21–22). The addition of 'without a cause' shows that often the use of wrath is timely, when [147] the passion for sin to be punished boils up. This kind of anger is attested by the word of scripture in the case of Phineas, when by the slaughter of the malefactors he appeased the wrath of God which had been stirred

up against the people (Num 25,6–11). Again, he goes on to apply his cure to offences committed through pleasure, and by its injunction expels the unnatural lust for adultery from the heart (Mt 5,27–32). In the same way you will find the Lord in the following passage correcting each fault one by one, setting himself by his rules to deal with each form of vice. He prohibits physical assault from the start by not even allowing self-defence. He banishes the passion of greed by commanding we take off for the confiscator even the garment still left to us (Mt 5,39–40). He cures cowardice, bidding us adopt a contemptuous attitude to death (Mt 5,43–45; cf. 10,28.30). In fact, in every instruction throughout you will find the sharp-edged word like a plough digging out the roots of sins from the bottom of our heart, by which means it is possible to be cleared of the harvest of thorns (cf. Mt 7,16–20).

7. *The alternative to conformity with God is conformity with the Devil*

[147,18] In two ways therefore he does our species good, both by the way he promises what is good, and by the way he sets before us the instruction which leads to our goal. If you reckon zeal for the good to be irksome, then compare it with the opposite way of life, and you will find how much more irksome is vice, if you keep your eye not on the present but on the hereafter. The one who hears about Gehenna will no longer avoid the pleasures of sin by toil and effort, but fear [148] aroused in his mind will be quite enough to banish passions. Or rather it is right, understanding at the same time the implication of what is left unsaid, to draw from it a more intense desire. If the pure in heart are blessed, then those with a defiled mind are surely wretched, for they look into the face of the Adversary. If the very shape of the Divinity is stamped upon the life of virtue, it is plain that the life of vice takes on the form and visage of the Adversary. Indeed, if names are used for God in accordance with his different attributes to fit every notion of what is good, – light, life, imperishability and everything of that kind, – then surely the Inventor of vice will conversely receive the name contradicting each of them, – darkness, death, corruption and whatever is of the same kind and class as these. So now that we have learned the means by which vice and the life of virtue are formed, since there is offered to us the power to go either way by our own

freedom of choice, let us avoid the diabolic form, let us discard the mask of evil; let us take up the divine image, let us become pure in heart, so that we may become blessed, with the divine image fashioned in us through pure conduct, in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and power for ever and ever. Amen.

HOMILY VII

Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God.

Matthew 5,9

1. The Beatitude promises more than those before: the humility of man raised to sonship and virtual equality with God

[148,24] When the Lawgiver [149] equipped for the Israelites the sacred tented structure in accordance with the design shewn to him by God on the mountain, every single part which was enclosed within the boundary rope was holy and sacred. The innermost of them, however, was unentered and untrod, and named 'holy of holies'; I think this intensive form of words shews that that part was not endowed with holiness in just the same degree as the others, but as much as the consecrated and holy differs from the common and profane, so too that untrod sanctuary was more sacred and pure than the holy parts around it (Ex 25,40–26,35). Well, I for one believe that in just the same way all the Beatitudes previously made known to us upon this mountain, all those that the divine Word has previously presented, are sacred and holy every one, but that the unentered sanctuary which is now the subject of our study is very truly also a holy of holies. If seeing God had nothing to surpass it in goodness, then surely to become a son of God is beyond all felicity. What descriptive terminology, what verbal expression, can embrace the gift of so great a promise? Whatever idea one might strain the mind to entertain, that which is denoted surely goes beyond it. If you use the words 'good' or 'glorious' or 'sublime' for the prospect offered by the promise of this Beatitude, what is denoted goes beyond the connotation of the terms used, the prize beyond the prayer, the gift beyond the hope, the grace beyond our nature. What is man, compared with the divine nature? Which of the saints shall I quote for their disparagement of humanity? For Abraham it is dust and ashes (Gen 18,27); for Isaiah it is grass (Is 40,6); for David not even grass, but like grass (Ps 36/37,2), for Isaiah says, 'All flesh is grass', but he says, 'Man is like grass'; according to the Preacher [150]

vanity (Eccl 1,2 etc.); according to Paul, misery (Rom 7,24), for the things which make the Apostle use the word of himself also make the whole of humanity pitiable. That is man; but what is God? How am I to say what that is which one can not see nor receive with the ear nor conceive in the heart? In what words am I to declare this nature? What illustration am I to use for this Good from among the things we know? What words shall I invent to describe the ineffable and inexpressible? I hear the divinely inspired scripture making great statements about the transcendent nature, but what are they compared with that nature itself? The Word has said as much as I was myself capable of receiving, not as much as the subject really is. It is like the people who breathe in air to fill the space inside them: one person takes in more air, another less, yet the one who holds a large amount of air in himself does not get the whole element inside him, but he too takes in as much of the air as he can, and the whole remains. Similarly with the statements of holy scripture about God, set out for us by persons inspired by the Holy Spirit, as far as the limits of our understanding go they are sublime and great and beyond all greatness, but they never attain to the true greatness. 'Who has measured,' it says, 'the heaven with a span and the water with his hand and all the earth in a handful?' (Is 40,12). Do you observe the magnificent language of the one who describes the ineffable power? But what is that compared with that which really is? The prophetic word has with such eloquence described a part of the divine activity; as for the power itself from which the activity comes, not to mention the nature from which the power comes, it neither mentioned that nor was intended to. In his word furthermore he touches on those who frame a speculative picture of the divine, [151] expressing this thought as if God were speaking: 'To whom will you liken me? says the Lord' (Is 40,25). The same advice is instilled in his own words by the Preacher: 'Hasten not to express a word before the face of God, for God is in heaven above, and you are on earth beneath' (Eccl 5,1). He shews, I believe, by the distance separating the fundamental features from each other how great is the superiority by which the divine nature transcends earthly thought. Yet it is to such and so great a reality as this, which one may not see or hear or think, that man, reckoned as of no worth among beings, mere dust, grass, and vanity, is deemed to belong, adopted into the status of son by the God of the universe. What expression of thanks could one find sufficient for this grace?

What word, what thought, what stirring of emotion, with which to praise the surpassing grace? Man escapes from his own nature: from mortal he becomes immortal, from decaying undecaying, from transient eternal; from man, in short, he becomes God. The one promoted to become God's son will surely have within him the paternal rank, and becomes inheritor of all his Father's goods. What generosity of the wealthy Lord! What openhandedness! What lavish giving! How great the benefactions of untold treasures! Into near-equality with himself he brings, out of kindness, the race disgraced by sin! – For if he takes his own proper nature, and bestows what belongs to it on human beings, what does his promise amount to, if not a sort of equality of rank by kinship?

2. Peace is the condition for a pleasant life, and its own reward

[151,27] So great then is the prize. But what is the contest? If you make peace, he says, you will be crowned with the reward of adoption as a son. In my opinion the very work for which [152] he promises such a great reward is itself another gift. Which of all the things sought after in this life is sweeter for human beings to enjoy than peace? Whatever pleasure you may name among those which life offers, it needs peace in order to be pleasant. If one had all the things which are valued in our life, wealth, health, wife, children, house, parents, servants, friends, land and sea with the rich contents of each, gardens, hunts, baths, wrestling-rings, gymnasia, luxury clubs and youth clubs, and every thing that pleasure has invented, to which should be added theatrical entertainments and musical performances, and whatever else there is by which life is made pleasant for luxury-lovers, – if one had all these, but lacked the benefit of peace, what would you gain from those things, with war curtailing the enjoyment of their benefits? Peace therefore is itself pleasant to those who take part in it, and it sweetens all the things that are valued in life. Furthermore, should we suffer some misfortune, as people do, in peacetime, the evil is mixed with good and becomes more tolerable to those afflicted. But when war impinges upon our life, we become somehow indifferent to such causes of our sorrow; private matters are less severe in the pain they cause than public calamity. It is like what physicians say about bodily ailments: if two diseases coincide in one patient, the sensation felt is only that of the more severe, while

the pain of the lesser evil is somehow unnoticed, disguised by the greater severity of the dominant one. Similarly, the evils of war are more severe in the pains they cause, and make the individual insensitive to his personal misfortunes. If in its sense of personal calamities however the soul is somehow dulled, [153] numbed with shock by the public calamities of war, how will it be able to feel pleasures? Armour, horses, whetted blade, trumpet sounding, battalions bristling with spears, interlocking shields, helmets with crests alarmingly waving, charges, jostling, struggles, duels, slaughters, flights, pursuits, groans, screams, earth wet with blood, trampled bodies, unattended wounded, and all that belongs to the bitter events of war, – will one involved in all this ever have time to turn his attention to recalling what gives him cheer? Even if some recollection should catch up with him of some very pleasant thing, does not the memory of what is most dear become in the time of peril an additional misfortune as it comes to mind? The one therefore who rewards you, if you keep clear of the evils of war, bestows on you two gifts. One gift is the prize, the other gift is the contest itself; so that even if there were no future expectation arising from that, peace itself for its own sake would be for wise people a more precious goal than any other. So this is how we may recognize supreme kindness, that good rewards are bestowed, not for toil and sweat, but in a sense for easy and pleasurable experiences, if indeed the chief thing that gives happiness is peace, peace which he wants every one to possess in such quantity that he not only has it for himself, but from his large resource distributes it to those who have not: ‘Blessed,’ he says, ‘are the peacemakers.’

3. *The evils which peace cures, especially anger*

[153,26] A peacemaker is someone who gives peace to someone else; but no one could give to another what he does not possess himself. He therefore wants [154] you first to be full of the benefits of peace, and thereafter to extend it in the same way to those in want of such a possession. Do not, please, let the saying be made too complicated by searching for a deep interpretation; the immediate meaning is quite sufficient to enable us to obtain benefit. ‘Blessed are the peacemakers.’ The saying bestows healing of many illnesses, embracing all the details in this comprehensive and very general term. Let us first consider what peace is. What else is it than a loving sympathy with

one's fellow? What then do we understand as the opposite of love? – hatred, anger, rage, envy, grudge-bearing, hypocrisy, the calamity of war. You observe how many and what kind of diseases have the one word as their antidote. Peace stands equally opposed to each of the things mentioned, and makes evil disappear by its own arrival. Just as when health supervenes disease totally disappears, and when light appears no darkness remains, so too when peace is manifested the miseries created by its opposite are all brought to nothing. How great a good this is, there is no need, I think, for me to explain further. Each one of you is capable of working out for himself what life is like for those who hold each other in suspicion and hatred, whose meetings with each other are disagreeable, who find everything about each other horrible; their mouths have no words, their eyes are averted, their ears are barricaded against the voice of the hated hater. Everything which is disliked by the one is liked by the other, and conversely everything which his adversary's heart is set upon is hostile and offensive. So just as sweet perfumes [155] fill the surrounding air with their own fragrance, so he intends the grace of peace to be abundantly multiplied for you, in order that your own life may become a cure for other people's sickness. The greatness of this good is something you may recognize more precisely if you consider the miseries caused by the passions generated in the soul by hostile attitudes. Who could give a sufficient account of the passions of wrath? What words can describe how disagreeable such a disease is? Do you see how the symptoms of demon-possession are manifested in those in the grip of rage? Compare with each other the effects of a demon and those of rage, and what the difference is between them. The eye of the demon-possessed is bloodshot and rolling, the tongue is wild, the speech rough, the voice a harsh dog-like bark; these things are common to rage and demon alike. Agitation of the head, impulsive movements of the hands, shaking of the whole body, unsteady legs, – either of the two conditions can be described in such a way. The only distinction to be drawn between the one and the other is the extent to which the one is a voluntary evil, while the other afflicts those to whom it happens without their consent, and the extent to which falling into misfortune by one's own choice is more wretched than suffering something against one's will. Any one who sees the disease caused by a demon of course feels pity; but no sooner does he see the fury caused by rage than he imitates it, deeming it a fault not to surpass the one who was first ill by his own disease. The demon

as it torments the sufferer's body stops the evil at the point where it throws the madman's hands about at random. The demon of rage however does not produce ineffectual bodily movements. Once the disease has taken hold and the blood round the heart boils over, with the black bile (so they tell us) which comes from the furious disposition spreading throughout the whole body, then all the organs of sense in the head are constricted by the compressed vapours. The eyes [156] protrude beyond the surrounding eye-lids, staring blood-shot and like a snake's so as to hurt. The bowels are tightened with gasping for breath. The veins swell up on the neck. The tongue thickens. The voice becomes involuntarily shrill as the air-passage tightens. The lips get stiff and blackened all round by the diffusion of that chill bile, and are unable to make their natural opening and closing movements, so that they cannot contain the large quantity of spittle in the mouth, but let it shoot out with the words as the violent voice spits foam about. That is when the hands may be seen set in violent motion by the disease, and the feet likewise. It is however no longer random movement of these limbs, as happens in the case of the demon-possessed, but to hurt those who because of the disease are fighting each other; the first targets for those trying to hit each other are the vital organs of perception. If in the course of the fight the mouth should come near the body, the teeth do not remain idle, but are stuck in like an animal's to whatever they can reach. Who could possibly recount one by one all the evils which originate in rage? So the one who puts a stop to such disgraceful behaviour might reasonably be called blessed and honourable for the very great good deed he has done. If the one who saves the person from some bodily ailment is honoured for such good work, how much more should the one who liberates the soul from this disease be reckoned by those with sense to be a benefactor of our life? As the soul is superior to the body, in the same measure the one who heals souls is more to be honoured than those who cure bodies.

4. *Worse than anger is envy disguised by hypocrisy*

[156,27] Let no one suppose that of all the evils which are brought about by hatred [157] I reckon the disease of anger to be the most serious. In my opinion the condition of envy and hypocrisy is far more serious than the one mentioned, insofar as the hidden evil is

more to be feared than the obvious one. We are more cautious about those dogs whose fury is not signalled by a warning bark or a direct assault, but which in a gentle and quiet posture watch for our incautious and unthinking moment. It is the same with the condition of envy and hypocrisy, when on the inside people have hatred like a fire smouldering secretly in the depth of their heart, while their outward appearance is disguised by hypocrisy as friendship. If fire burns hidden in chaff, for a while it smoulders inside, consuming the adjacent parts, but no flame emerges into view, only a pungent smoke issues from within, forced out by the pressure; should it find a passage for air, however, it bursts into a bright and manifest flame. In just the same way envy devours the heart within like a fire, as if it were a heaped-up pile of chaff: it may hide the disease out of shame, yet it is not able to conceal itself indefinitely, but like a pungent smoke the bitterness of envy shews through in the features of the outward appearance; and should some misfortune fall upon the object of envy, then it makes the disease apparent, and takes the injury to him as a cause of rejoicing and pleasure. The secret sickness is evidenced, even while it appears to be hidden, by manifest signs [158] about the face. The deadly effects of the things denied often become the marks of one shrivelled up by reason of envy: eyes withered, sunk in the hollow of shrunken eyelids, knitted eyebrows, the shape of bones shewing through the flesh. And what causes this disease? – the prosperity of brother, relative or neighbour! Strange injuries! – to make it a complaint that the person whose successes one deplores is not suffering misfortune, one's judgment being based, not on the harm done by some evil suffered at his hands, but on the success he enjoys while doing nothing wrong! What has happened to you, you wretch? – I might address the person directly, – What has made you shrivel up, so that you cast a bitter eye on the success of your neighbour? What have you to complain about? If his body is handsome, if his speech is eloquent, if his breeding is superior, if on taking up a government post he is seen as distinguished in his rank, if he has acquired some material wealth, if he is respected in debates for his wisdom, if he is admired by the multitude for his benefactions, if he is happy in his children, if he rejoices in his wife, if the gateways to his home are splendid, why should these things stick like pointed darts in your heart? You slap your hands together, you knot your fingers, your thoughts are in turmoil, you utter deep groans of pain, you get no pleasure from enjoying the things you

presently have, meals are sour, home and hearth a misery, the ear always open to slander against the one who has done well; and if some one says something favourable, your ear is deaf to his words. Since that is your attitude of mind, why dress your disease up with hypocrisy? How can you [159] disguise yourself with the mask of friendship by your outward show of good will? Why do you use kind words of greeting, wishing joy and health, when secretly the curses in your heart mean the opposite? Cain was like that when he was furious at the favour shewn to Abel (Gen 4,4–8): envy within was urging him to murder, while hypocrisy is becoming a public executioner. He slipped into the guise of friend and companion, and led him out beyond reach of his parents' support, and then brought envy into the open by murder. Anyone therefore who removes a disease like this from human life, who binds the family together in goodwill and peace, and who brings human beings into friendly harmony, does he not perform a work of godly power, banishing evils from the human race, and introducing instead a sharing of good things? The reason why he calls the peacemaker a son of God, is that he becomes an imitator of the true Son who has bestowed these things on human life.

5. *The God-like work of making peace, and especially peace in the soul*

[159.16] Blessed then are the peacemakers, for they shall be called sons of God. Who are they? – the imitators, of the divine love of people, those who shew in their own lives what belongs to the activity of God. The Benefactor who makes all good, the Lord, totally destroys and turns to nothing whatever is foreign and alien to the good. This is the work he decrees for you, to expel hatred, to resolve conflict, to get rid of envy, to banish fighting, to destroy hypocrisy, [160] to quench the grudge within which smoulders in the heart, and to replace these with what arises in their stead when their contraries are removed. Just as with the withdrawal of darkness light supervenes, so also in place of each of these evils the fruit of the Spirit comes in instead: love, joy, peace, goodness, patience, and all the list of good things which the Apostle compiled (Gal 5,22–23). How then can the distributor of the divine benefits not be blessed, the imitator of the gifts of God, the one who makes his own good deeds resemble the divine generosity? Yet perhaps the Beatitude does not

apply only to the good of others. I think that strictly it is correct to call 'peacemaker' the one who brings to a peaceful concord the strife within himself of flesh and spirit, the civil war in his nature, when the law of the body which campaigns against the law of the mind is no longer effective, but is subjugated to the higher kingdom and becomes a servant of the divine commandments. Better still, let us reckon that the Word recommends not that our life should be regarded as under two directing principles, but when once the middle wall of vice which divides us inside has been removed (cf. Eph 2,14), the two grow together and become one by integration with the superior. Since therefore the Divinity is held in faith to be simple and uncompounded and without configuration, when humanity also by such peacemaking is freed from its dual composition and returns rightfully to the Good, becoming simple and without configuration and genuinely one, so that the apparent is the same as the [161] hidden and the hidden the same as the apparent, then the Beatitude is truly validated and such persons are rightly called sons of God, being blessed in accordance with the promise of our Lord Jesus Christ, to whom be glory for ever and ever. Amen.

HOMILY VIII

*Blessed are those who have been persecuted for justice's sake,
for theirs is the kingdom of the heavens.*

Matthew 5,9

1. *The eighth Beatitude fits the scriptural mystery of the eighth day*

[161,10] The ladder of sublimely presented doctrines leads up to the interpretation of the present saying as its eighth rung. I would say that it is as well first of all to pay attention in my discourse to the meaning of the mystery of the eighth day as it is set out in two hymns from the Psalter (Ps 6,1; 11/12,1), and of the purification and legislation about circumcision, both of which are observed on the eighth day (Lev 12,2–3; Gen 17,12). This number may perhaps have something to do with the eighth blessedness, which like a pinnacle of all the Beatitudes stands at the highest point of the good ascent. It is there that the prophet points to the day of resurrection by the figure of the eighth day; the purification indicates the return of soiled humanity to its pure and natural state; the circumcision explains the discarding of dead skins, which we put on when we were stripped of life after our disobedience (cf. Gen 3,21); and here the eighth [162] blessing has the restoration to the heavens of those who once fell into bondage, but were then called back again from bondage to a kingdom.

2. *The reward is eternal, but problematic, being offered to various classes of people*

[162,4] ‘Blessed,’ he says, ‘are those who have been persecuted for my sake (cf. Mt 5,11), for theirs is the kingdom of the heavens.’ See here the end of the godly contests, the reward for labours, the prize for strenuous efforts: – to be deemed worthy of the kingdom in the heavens. The hope of felicity no longer wanders about among the impermanent and variable: the earthly country belongs among things changeable and variable. Nothing of the kind, such as not retaining the same form and condition, is known to us among those which

appear and move in heaven, but all things in heaven proceed on their proper course in series and order and sequence. Do you observe the extraordinary nature of the gift? The greatness of the honour bestowed is not among the things which can be reversed, lest any fear of change should taint the best of hopes with pain; but by speaking of the kingdom of the heavens he shews the unchangeable and permanently consistent quality of the gift which hope holds out to us.

One problem which I find in the words is as follows. First, he treats equally the poor in spirit and those who have been persecuted for him, offering one prize for both, when those who get the same prize obviously engage in the same competition. Secondly, how is it that when he separates those on the right from those on the left and invites them to the kingdom of the heavens, [163] he states other reasons for this honour (Mt 25,31–46)? He puts forward compassion, sharing of goods, and mutual love, but nowhere mentions either spiritual poverty or persecution for his sake; yet in their obvious meaning these things seem to be quite distinct from each other. What has becoming poor to do with being persecuted? Or what connexion has either of them with deeds of loving compassion? Someone gives food to the needy, or clothes the naked, or welcomes the traveller under his roof, or brings whatever care is practicable to the sick or imprisoned; but what have these things to do with being poor or persecuted in our normal way of speaking? The one cares for others in distress, while both the others, the poor and the persecuted, are in need of other people's care; yet the reward is the same for all. He takes up to heaven alike the one who was poor in spirit and the one who was persecuted for his sake, and those who displayed compassion to their fellowmen. What do we say to this? We say that all of them are connected with each other because they converge and merge towards a single goal. It does not take much to remove poverty, and love of the poor is compatible with poverty. I think it would be better however first to explore the saying we are considering, and afterwards in the light of its meaning to seek a resolution of the problems we have raised.

3. Persecution becomes a good in the light of the heavenly reward

[163,23] 'Blessed are those who have been persecuted for justice's sake.' Why persecuted and by whom? The obvious answer suggests

to us the martyrs, and points to the race-track of faith. Pursuit means the strenuous eagerness of the runner to be fast; even more, it suggests winning. [164] A runner cannot win except by leaving his competitor behind. Since therefore the one who runs towards the 'prize of the upward calling' (Phil 3,14), and the one who because of the prize is pursued by the enemy, both alike have behind them, in one case the rival, in the other case the persecutor, and since these are the ones who complete the course of martyrdom, pursued in the games for true religion but not overtaken, it is fitting that the highest award of the blessedness held out to us in expectation is offered like a winner's wreath by the Word right at the end. It is truly blessed to be persecuted for the Lord. Why? Because to be hotly pursued by evil becomes the reason for achieving a good result. Estrangement from evil becomes a starting-point for belonging to the good; and the Good and beyond every good is the Lord himself, towards whom the pursued person runs. Truly blessed therefore is the one who uses his enemy as a help towards the good. Human life lies on the border between good and evil, and just as the one who slips down from the good and sublime hope falls into the pit, so the one who quits sin and becomes a stranger to corruption shares in justice and incorruption. Consequently, though the outward and openly visible form of the persecution inflicted on martyrs by tyrants may seem to the senses painful, the final end of what is being done surpasses every blessedness. It might be best if we use examples to see the meaning of the saying. Everybody knows how much more unpleasant it is deemed to be to be plotted against than to be loved. Nevertheless this apparent unpleasantness for many people becomes the cause of good fortune even in this present life, as the story of Joseph indicates: [165] having been plotted against by his brothers and excluded from life in their company by being sold, Joseph was proclaimed king of those who had made that plot, but would probably not have reached that station unless malicious envy had prepared the way to the kingdom by that plot (Gen 37-45). If someone who had knowledge of the future had told Joseph beforehand, 'Plotted against, you will be blessed,' he would not have seemed straight away convincing to his hearer, who was facing the immediate prospect of pain; he would not have thought it possible that the result of evil intent might turn out to be good. It is the same in this case: the persecution inflicted on the faithful by tyrants, being a very painful experience, makes it difficult for the more carnally minded to believe the

hope of the kingdom held out to them through those pains. Yet the Lord ignores the feebleness of their nature, and announces in advance to the weaker individuals what the object of the competition is like, so that by the hope of the kingdom they may easily overthrow the immediate sensations of pain. That is why great Stephen rejoices as he is encircled and stoned, and as if they were gentle dewdrops gladly accepts on his body rain upon rain of stones: he responds with blessings on his bloody murderers, praying that their sin may not be held against them, because he had both heard the promise and could see his hope being realized in what was happening. He had heard that those persecuted for the Lord would come to the kingdom of the heavens, and he saw what he expected in the persecution he was suffering. As he runs the race by his confession, what he hopes for is shewn to him, – heaven opening, the divine glory looking down upon the runner's contest from his other-worldly abode, and himself witnessed in his contest by the Champion (Acts 7,55–60). The [166] position of the games director gives a figurative intimation of the support given to the competitor: we may learn from it that the one who directs the games and the one who supports his own competitors against their opponents are one and the same. What could be more blessed than the one persecuted because of his Lord, when he finds he has the director of the games competing on his side?

4. *The pains of persecution made acceptable by the heavenly hope*

[166,7] It is not easy, it might even be totally impossible, to prize the invisible good above the visible sweet things of this life, so as readily to choose exile from home or loss of wife and children, siblings and parents and companions, and all the other sweet things of life, unless his Lord worked for good with him who has been 'called on purpose'; for the one whom he foreknows, as the Apostle says, he also foreordains and calls and justifies and glorifies (Rom 8,28). Since then the soul is somehow naturally bonded by the bodily sensations to the sweets of life, and it enjoys the colour of material things through the eyes, and by hearing inclines towards sweet sounds, and has a liking for smell and taste and touch in accordance with the natural bond formed with each, it is consequently fastened as if by a nail to the sweets of life through the power of sensation, and

finds it difficult to detach itself from those things to which it has become bonded in a close attachment; in the manner of tortoises or snails it is fastened inside a sort of earthenware shell and finds movements of the kind described difficult to make, as it drags along with it the whole burden of its existence. The soul in that condition is as a result easily caught by its pursuers, readily surrendering to the threat of confiscation or loss of any of the other things desired in this present life, and becoming submissive to the persecutor. When however [167] the living Word, as the Apostle says, effectual and cutting 'more than any two-edged sword' (Heb 4,12), gets inside the one who has genuinely accepted the faith, and splits the things which have become wrongly bonded, and cuts through the chains of habit, then that person becomes like a runner, shaking off worldly pleasures from his shoulders as if they were a burden fastened to his soul, and lightly clad and fit for action he runs the length of the stadium, using the director of games as his guide in the race. He looks not at what he has left behind, but at what is ahead; he does not cast his eye backwards to the pleasure left behind, but goes for the intended good; he does not feel anguish over the loss of earthly things, but rejoices at gaining the heavenly. Because of this he readily accepts every kind of torture as an impulse and contribution to the expected joy: fire he accepts willingly as purifier of matter, the sword as cutting away material and carnal things from their close bond with the mind, every imaginable suffering and pain as being the antidote for the malignant poison of pleasure. Just as people who suffer from excess of secretions and bile eagerly drink the bitter medicine, so that by it the noxious cause of the disease may be purged away, so the one who is persecuted by the enemy and fleeing to God accepts the onslaught of pain as something which will suppress the effect of pleasure; one who is in pain cannot enjoy pleasure. Since it was by pleasure that sin came in, it will surely be expelled by its opposite. Those therefore who persecute because of the confession of faith in the Lord, and who devise intolerable tortures, are providing a medicine for those souls through those sufferings, curing the [168] disease of pleasure by their attacks with pain. So Paul accepts the cross (cf. Gal 2,19; 6,14.17), James the sword (Acts 12,2), Stephen the stones (Acts 7,58–59), and blessed Peter impalement head downwards (Acts of Peter 37–38[8–9]). All the subsequent contenders for the faith submitted to various forms of torture, beasts, pits, burning pyres, fixing in ice, flaying of the ribs, nail-ringing of heads, putting out of

eyes, chopping off of fingers, tearing apart of the whole body by the legs, starving to death with hunger, – all these and their like the saints submitted to with joy as means to cleanse from sin, so that no trace might remain implanted in the heart by pleasure, as this painful and harsh experience wipes out every form of pleasure implanted in the soul.

5. *The royal reward of leaving earth for heaven*

[168,15] ‘Blessed therefore are those who have been persecuted for my sake.’ This is rather like (as we interpreted the other saying) someone giving health the opportunity to speak. Health might say, ‘Blessed are those who have been freed from disease; for estrangement from disease prepares those who once were ill to live with me.’ Let us so hear the voice of life itself proclaiming such a beatitude to us as this: ‘Blessed are they who have been persecuted by death for my sake;’ or as if light were to say, ‘Blessed are those who have been persecuted by the darkness for my sake;’ and similarly justice and holiness [169] and incorruption and goodness, and every virtuous concept which can be thought or expressed. The Lord, being such as we understand him to be, may be deemed to say to you in this place, ‘Blessed is every one who keeps quite clear of every adverse thing, corruption, darkness, sin, iniquity, greed, every thing that sets itself in opposition to virtuous words, deeds and thoughts;’ – for to get away from bad things means to be established among the good. ‘He that does sin,’ says the Lord, ‘is a slave of sin’ (Jn 8,34). Therefore the slave who has escaped from his owner has the status of a free man. Now the pinnacle of freedom is self-determination, and the rank of king allows no mastery superior to itself. If therefore the stranger to sin is self-determining, and if it is proper to the kingly state to be sovereign and without superior, it follows that the one who is persecuted by evil is declared blessed, because persecution from that source proclaims his royal rank. We should therefore not be depressed, brothers, at being parted from earthly things. The person who is removed from them makes his home in the palaces of heaven. There are these two realms in the created order of things apportioned to rational beings to live in, earth and heaven. The place for those allotted life in the flesh is earth; and for the incorporeal, heaven. It is surely necessary that our species live somewhere.

If we are not pursued away from earth, we shall of course go on staying there; if we do depart from it, we shall be housed afresh in heaven. Do you see where the Beatitude leads, through apparent misery becoming the herald of so great a good? This is what the Apostle perceived when he said, 'All chastisement seems for the time being not a matter of joy but of [170] sorrow; but afterwards it yields a peaceable harvest of righteousness to those trained by it' (Heb 12,11).

6. *An appeal to accept pain and loss in order to win heaven*

[170,3] Affliction therefore is the blossom of anticipated harvests, so for the sake of the harvest let us gather also the blossom. Let us suffer pursuit, that we may run; yet running, we do not run in vain, but may our course be towards 'the prize of the upward calling' (Phil 3,14); let us so run that we may win (1 Cor 9,24). What do we win? What is the prize? What is the victor's wreath? I believe every one of the hoped-for things is nothing other than the Lord himself. He is both games director for the athletes and crown for the victors; he assigns the inheritance, he is himself the best inheritance; he is the goodly portion, he bestows your portion on you; he is the one who makes rich, he is riches; he shews you the treasure, and becomes your treasure; he leads you to desire the lovely pearl, and is offered for sale to you who trade well. So in order to gain those things, let us rid ourselves, as in a market, of the things we have, and exchange them for what we have not. Let us not grieve under persecution; rather let us rejoice, because by being persecuted we are driven away from things precious on earth to the heavenly Good, according to his promise that they are blessed who have been persecuted for his sake, for theirs is the kingdom of the heavens, by the grace of our Lord Jesus Christ, for to him belong glory and power for ever and ever. Amen.

PART TWO
COMMENTARY

GREGORY OF NYSSA, *DE BEATITUDINIBUS*, ORATIO I:
“BLESSED ARE THE POOR IN SPIRIT, FOR THEIRS IS
THE KINGDOM OF HEAVEN” (MT 5,3)

Anthony Meredith

I. Introduction – A. Background – B. Dating – II. Structure – A. Basic structure – B. More elaborate structure – III. Commentary – A. Συγγένεια πρὸς τὸν θεὸν – B. Κοῖλον – C. Ἀσάφεια – D. Money and virtue – E. Μετουσία – F. Ῥύπος – G. The cardinal virtues – H. The imitation of God and the imitation of Christ – I. Ταπεινοφροσύνη – J. ‘All the world’s a stage’ – K. The ‘lightness’ (ἀνωφερές) quality of virtue – Conclusion

I. INTRODUCTION

A. *Background*

One of the principal difficulties which faces a commentator on Gregory’s treatment of the eight Beatitudes is that, as far as we can judge they are the first of their kind to reach us. Clement of Alexandria discusses the Beatitudes at *Stromateis* iv.6.25 ff,¹ but there is little evidence of the influence of Clement on Gregory.

Origen indeed wrote a commentary in twenty five volumes on the first gospel sometime between 244 and 249, at about the same time as he composed the *Contra Celsum*.² But of this vast work, dictated, so Eusebius tells us, to stenographers the nine first volumes of the Greek text, containing Origen’s treatment of the Sermon on the Mount have disappeared. It is true that an ancient latin translation, *Commentariorum in Mattaeum series* preserves rather more but only of Matthew 13,36 to 22,33 with nothing of chapter 5. This fact makes it difficult for us to compare Gregory and Origen on the text and to assess where if at all they diverge. In an interesting but brief passage in *De principiis* 2.3.7. After mentioning several of the Beatitudes, including the first, Origen stresses the essentially spiritual and other-worldly tendency of all eight as follows: *Hoc ergo modo videtur quasi*

¹ Cf. the paper by Judith L. Kovacs, Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the Beatitudes, below.

² Cf. Eus., *h.e.* 6.36.2.

iter quoddam sanctorum profectibus ab illa terra ad illos caelos'. According to the note in the Görgemanns/Karpp edition (Darmstadt 1976), the final destiny of the ascending spirit is the outermost sphere. Little of this reappears in Gregory, who appears not to advert to such a cosmology.

Basil's influence on his brother in this area is equally hard to trace. In a useful article of his Graham Gould³ admits that Basil produced no full length treatment of the beatitudes, such as we have from Gregory. Even so Basil does discuss the beatitudes in his ascetic writings and he refers to the first beatitude in Question 205 of the *Shorter Rules*.⁴ There at the end of the Rule he interprets the poor in spirit to mean, 'those who have become poor for no other reason than the teaching of the Lord who said, "Go, sell all you have and give to the poor" (Mt 19.2)'.

Hardly surprisingly there is nothing here to rival Gregory's insertion of the beatitude into a classical context or into his rhetorical elegance. Gould's article ends (p. 21) with the following observation: 'Gregory's emphasis on reward, on the cultivation of virtue and detachment from possessions and worldly distractions, is maintained consistently throughout his sermons. As we have seen repeatedly, this approach, with its possibilities for exhortation and lyricism, contrasts sharply with the severely practical teaching of Basil with his unswerving aim of cultivating true obedience to the commandments of Christ as he sees them expressed in the Beatitudes'.

A slightly later treatment of the Beatitudes occurs in Augustine's *De sermone Domini in monte*, dated to 394. The possibility of any influence of Gregory on Augustine can, I think, be ruled out. Augustine's ingenious attempt at *De sermone Domini* 1.4.11 ff. to connect the Beatitudes with the seven gifts of the Holy Ghost of Isaiah 11.2-3 is quite original to him.

B. Dating

On this subject it seems impossible to be certain. The sermons probably date from the period prior to the Council of Constantinople

³ Graham E. GOULD, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes: StPatr 23 (1989) 14-22.

⁴ PG 31.1217C.

381. Internal arguments from style or supposed development of thought tend to be circular. Even so there is an unusual image that recurs in Gregory between the sixth homily *On the Beatitudes* (137.10) and the seventh *On Ecclesiastes* (414.5). In both cases Gregory uses the same Greek word with which to express his mental perplexity, ἰλιγγιᾶν = to be dizzy. It is the different use made of the same image that is of interest. In the former case it is merely used to indicate puzzlement and the problem that faces the interpreter. In the latter, however, the image is worked out and in the Hall translation reads as follows (p. 125):⁵ 'it is like a person who finds himself on a mountain – suppose it is a sheer precipitous rock face, which in its lower part stretches up with a vertical smooth surface for a vast distance, and high above rises that peak, which from its beetling crag plunges down to an immense depth – what he is likely to experience when with his toe he feels the ridge overhanging the top and finds neither foothold nor handhold – that, I believe, is the experience of the soul when it goes beyond what is accessible to time-bound thoughts in search of what is before time and has no extension. Having nothing to catch hold of, neither place nor time nor space, nor anything else of the kind that offers a foothold to the intellect, but slipping in all directions from what it can grasp, it becomes giddy and perplexed (ἰλιγγιᾷ καὶ ἀμυχάνει) and turns back again to what is akin to it, content to know only enough about the transcendent to be sure that it is something more than what can be known'. My suggestion is that the more highly wrought usage of a similar image suggests a later date; and if Daniélou and May are correct in assigning the homilies *On Ecclesiastes* to 381 then those before us belong earlier to about 378/9.

My treatment of the first homily will be to give first an outline of the basic structure and argument of the homily following in general the paragraphs of the Leiden edition. Then I shall discuss certain points that are raised by it in greater detail and finally I shall make certain tentative conclusions about the relationship between the Gregory's treatment of the beatitude and the Hellenistic background.

⁵ Gregory Bishop of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes. Translation by Stuart George HALL and Rachel MORIARTY, in: Gregory Bishop of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5–10 September 1990), Berlin-New York 1993, 31–144.

II. STRUCTURE

A. *Basic structure*

The basic structure of the first homily proceeds by way of a number of questions, in this setting a pattern for the rest of the sermons. It begins with a question (77.4) *Τίς ἄρα τοιοῦτος ἐστίν* and then lists the qualities required by the true disciple of the truth. Then, having cited the first beatitude (78.25) Gregory asks at 79.28: *Μακαριότης τίς*; Then, after repeating the beatitude at 81.16 Gregory further asks, *τί κέρδος* in the beatitude if we do not understand its deeper sense? Gregory now asks, how, if virtue consists in the imitation of God (82.24) is virtue a possibility for us, and replies that God has made this possible. This raises the question *τίνα οὖν ἐστι ταῦτα*; (83.5). The reply is through the divine humility, which we can imitate. Gregory then undertakes to illustrate the emptiness of pride and vanity by means of two *πόθεν* (85.8,9), which he illustrates by the use of the graveyard (86.13) and stage (87.20) images. A *πῶς* begins the final paragraph, and this is followed by a final answer to the question about the meaning of the beatitude *τί ὁ πτωχεύων* (88.26) and a final exhortation to actual poverty at 89.10 introduced by a question about the meaning of psalm 111.9 *τίς δὲ ὁ τρόπος ὑφηγεῖται ἢ ψαλμωδία*.

B. *More elaborate structure*

1. *pp. 77.4 to 78.24, Introduction*

contains an exhortation to the true disciple of the word on the need to rise above lowly and humble thoughts in order to arrive at an understanding of the contents of the Beatitudes and the *συγγένεια πρὸς τὸν θεὸν τῶν ὅλων* (1) they offer. The aim of the ascent is to arrive at the *περιωπή* (2) or look out post out of reach of the shadows which encompass our worldly path (74.10; 78.20).

The passage from the shadow of vice (*κακία*) to the brightness of truth (77.10) owes something to the Platonic analogy of the prisoners in the cave in *Republic* vii, and *Phaedo* 109.(2a). The analogy of the ladder, with its distinct steps that is exploited in the opening of the second homily, and its connexion with the typically Gregorian theme of *τάξις* and *ἀκολουθία* has yet to appear. A similar attempt to find some form of logical progression in the Beatitudes may be

found in Augustine, *De sermone Domini in monte* 1.3.10, where he associates it as we have seen with the gifts of the Holy Ghost listed in Isaiah 11.2.

2. *pp. 78.25 to 81.17*

The first beatitude, Matth 5.3 is now cited and the corresponding need to dig in order to arrive at its sense (79.3) because it is hid in ἀσάφεια (3) (79.12). At this point Gregory argues that virtue, unlike wealth is not diminished from being shared (to 79.26). (4) The nature of true blessedness is to be found in τὸ θεῖον (80.10–20) The idea is then expanded and our goal is stated to be ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον (83.2/3).

Secondly is that which was created κατ' εἰκόνα (80.20/26; 81.4); but we are in a position to progress beyond that initial ikonic condition may become doubly blessed by adding to the image τὸ κατὰ μετουσίαν (5). Gregory here appears to be suggesting in distinction from his normal procedure, that we were not originally created according to both image and likeness but according to the εἰκὼν only. It was the image rather than the likeness lost or better has been soiled with the ῥύπος τῆς ἁμαρτίας (81.3) (6), and is in need of renewing through the living water and the pattern of the Beatitudes for refashioning the εὐμορφία πρὸς τὴν τοῦ μόνου μακαρίου μίμησιν (81.13).

3. *pp. 81.18 to 82.19*

The hidden meaning of the passage and its potential usefulness (6A) must be searched for – a point that had already been made at 79.3. There are two sorts of riches, the material and the spiritual; to be poor in the cardinal virtues (7) is indeed poverty (82.13), but to be poor in vice (κακία) 82.14 is real wealth. A similar thought occurs in Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 10 and 11 though, as will appear Gregory does more justice to the literal meaning of the words than does Clement.

4. *pp. 82.20 to 84.28*

Let us return to the need for labour (= 79.1). Poverty of spirit is the equivalent of ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις (82.25), which is itself stated to be the goal of the virtuous life, its τέλος. But, Gregory argues, if we understand by 'God' a being that is incapable of being touched by πάθος, that ideal is of itself impossible (ἀπορος) to human nature (83.3). A similar point about the necessarily passionate character

of human beings is made in the *Catechetical Oration* chapter 5. In order to make likeness to himself a real possibility for human nature, God by his Incarnation gave us the divine humility, which we can imitate, with which to counteract our pride – ὑπερηφανία (83.22/27; 84.5) – we are able to πτωχεῦσαι κατὰ προαίρεσιν (84.6/8/14/23). This section contains two important and apparently original moves: i) the change from imitation of God to imitation of Christ (8); ii) the discovery that the imitation of God is to be found in the humility of Christ (9).

5. pp. 85.1 to 86.12

This section contains an attack on pride. Interestingly the argument is deployed on principles initially derived from natural reason. An appeal is made to the pointlessness and eventual emptiness τύφος of pride, 'All the world's a stage' etc. 87.15 used to illustrate the unreality of worldly success (σκηνή 85.15/17/24) (10). What is of further interest is that whereas for Augustine the theme of humility is everywhere in evidence, my impression is that Gregory himself seems not to recur to the theme in his other writings. Srawley's copious index to his edition/commentary on the *Catechetical Oration* offers no cases of the words involved ταπείνωσις and ὑπερηφανία, neither do Vinel and Dünzl for their editions of the homilies *On Ecclesiastes* and *The Song of Songs* respectively.

6. pp. 86.13 to 88.10

expands the thought of the impermanence of worldly success and honour by employing the striking image of the graveyard which is a sharp reminder of the transience of all things. This image of the πολυάνδριον appears to have no literary antecedents. The dangers of vanity especially for the young, who are its principal victims (87.6) are vividly sketched, long hair and the rest (86.5; 27). Then for those of riper years, whose principal defect is ὑπερηφανία (87.7/10/17) a picture is sketched of extravagance and useless luxury, not unlike that used by Gregory above all in the third homily *On Ecclesiastes* (319.11–324.2). Again the image of σκηνή is used at 87.15/24/ and 88.8)

7. 88.11 to the end: conclusion

Here Gregory outlines the two sides of poverty, spiritual to 88.17, and then actual on Mt 19.27 at 88.19. The nature of true poverty

and of true virtue 89.5; 89.10 ff are then outlined, and Gregory seems to reject spiritual poverty by itself as an adequate solution, in favour of actual poverty, on the grounds that to be virtuous is an ἀνωφερὲς πρᾶγμα, not unlike the οὐράνιος φορὰ of Origen, *Contra Celsum* iv.27 (89.5) (11) and that, being truly 'κοῦφος' like Christ, is unattainable to those weighed down by earthly riches. To the question he poses at 88.25 about the exact meaning of the Beatitude, Gregory seems to hover between his insistence that it is spiritual values that count (88.27), and a belief that wealth is weighty and must be disposed of, if we wish to rise up (89.3). But to this conviction is added the further one that the words of the psalm and St. Paul's words at 2 Cor 8.9 (89.13) enforce the lesson of actual poverty.

III. COMMENTARY

The central interest of the text lies in the original way in which Gregory has taken up several classical motifs and united them with Christian ones. This method is evident from the very outset and its many ramifications have been evident to past scholars.

A. Συγγένεια πρὸς τὸν θεόν

The expression συγγένεια πρὸς τὸν θεὸν τῶν ὅλων is Gregory's paraphrase of the seventh beatitude, 'Blessed are the peacemakers for they shall be called the sons of God' (Mt 5.9). The notion of 'fellowship with God' has been explored by É. des Places in *Études et Commentaires* 51. But there is a distinct difference in the use of the idea. For the Hellenic tradition συγγένεια is the primal and indestructible condition of human life; for the gospel it is an ideal to be aimed at and at the same time a gift of God, conceived of as a reward. In *Republic*. x. 611 b-e Plato outlines the human condition by means of the image of the image of Glaucus, sunk in the sea and encrusted with dirt and decay, which serve to obscure its heavenly origin and vocation. Such is human nature, naturally immortal, but needing to be reminded of its heavenly divine kinship 'ὥς συγγενῆς οὔσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι' (611 e2). The idea was continued in the Platonic tradition, as is clear from the reception of the words and idea of *Republic* 611 e by Plotinus at *Ennead* IV.7.10. A little later (line 19) of the same paragraph the

idea of συγγένεια is linked with that of ὁμοούσιος. In all these cases the locus of kinship is in the mind. The same is true of Philo (*De opificio mundi* LI 146). 'What is this kinship? Every man in respect of his mind is allied to the divine reason' (λόγῳ θείῳ). Again it is presented rather as a natural condition, rather than as an ideal to be striven for.

Gregory's own usage is partially indebted to the Hellenistic background. At *De infantibus* (GNO III/II,79.15) he argues that there could be no participation in God (μετουσία θεοῦ) without there being in some sense a fellowship between what was shared in and the sharer. While at *or. cat.* 5 (GNO III/IV,17.14/22) he states that there must of necessity have been something συγγενές πρὸς τὸ θεῖον mixed with human nature, if human nature were to be able to extend its desire to what it is like. In other words Gregory seems to be saying that possibility of stretching out towards God demands on our part a certain natural and god given affinity to God. The moral struggle rests on a metaphysical similarity. This looks very like the passage from image to likeness, around which Origen (cf. *De principiis* III.6.1) had moulded his pattern of Christian progress. For Gregory, though, this pattern is not regularly insisted upon, since for him the image and likeness are normally identified as at *or. cat.* 5 (18.7).

B. Κοῖλον

The thought that human beings inhabit a hollow place, deprived of the sun, occurs at least twice in Plato. The actual word κοῖλον comes in the *Phaedo* 109 bc and is there used to describe the condition of those, who, though they are actually like people under the sea, suppose themselves to be dwelling upon earth and observing the stars. They suppose the air around them to be heaven. From this state of delusion they need to be rescued. A more familiar analogy is provided at *Republic* VII, and the need to be released from the cave is a picture of the need for moral striving and mental exercise, which alone can equip the philosopher to gaze upon the idea of the good and only then with some difficulty. This is the μέγιστον μάθημα (*Rep.* 519c8). To this highly Platonizing picture Gregory joins that of the ascent of the Mount of the Beatitudes. But what we shall discover on reaching the summit (78.15) is not the idea of the good, but 'the

one who heals every disease and every weakness, in other words Jesus himself. In other words we have the not unfamiliar picture of Gregory using a Hellenistic model with which to prepare for and adorn a Christian theme.

C. Ἀσάφεια

The true meaning or hidden wealth of scripture can only be arrived at by sweated labour (79.3) and this itself is 'helped' by the existence in the text of unclarity, which forces us to dig deeper in our effort at comprehension. The thought that ἀσάφεια could be helpful is found also in Porphyry, who, in his exegesis of the *Cave of the Nymphs* (= *Odyssey* v.102 ff) (Nauck 57.17) argues that the unclarity in the narrative, show us that the poet was intent upon allegorizing. His master, Numenius, whom he cites several times in his commentary, as his master in the art of allegorizing, seems, on the showing of É. des Places' index to the *Fragments of Numenius* not to have employed the actual word in question. According to PGL the word was common enough in Patristic exegesis. Basil, *De Spiritu Sancto* 27.66, says that the ἀσάφεια used by scripture is a type of silence, leading the reader onward. Sieben, *ad loc* compares a passage from Augustine *De doctrina christiana* 4.27, which talks about the '*obscuritas divinorum dictorum*' as leading the mind onwards.

D. Money and virtue

At 79.18 ff Gregory makes a highly Platonic distinction between material and spiritual wealth, between, in other words, money and virtue. Material goods are diminished by being shared; not so spiritual goods. This is not unlike the Platonic principle of undiminished giving, as at *Ennead* V.i.3. and Proclus, *Elements* 26; 27, transferred to the moral order. The moral character of Gregory's view finds ample support above all in Augustine. So, in sermon 32.21 he writes, '*Desideras aurum, desidera iustitiam. habere autem non potes, nisi alius amittat. iustitiam ambo complectimini, et ambo dilatamini*' and in *De civitate Dei* XV.5 he argues that envy precisely arises, because one has more the other less. But goodness is something quite different. '*Non denique istam possessionem* (sc. *bonitatem*), *qui eum noluerit habere communem, et tanto eam reperiet ampliore, quanto amplius ibi potuerit amare consortem*'. Here,

again, we seem to see the transposition of an ontological principle into the moral order.

E. Μετουσία⁶

As David Balás points out, while, for Gregory, there is no room for participation within the deity itself, non-divine, rational beings, that is angels and men participate in the divine perfections, and that in a dual sense, as the source both of life and of perfection, God himself being both absolute being in himself and the inexhaustible source of being/life himself (cf. esp. *Contra Eunomium* i.274). But we are also summoned to greater participation in God by assimilation to him, though Gregory was always on his guard against allowing the idea of participation through imitation to blur the all important and typically Gregorian emphasis on the unbridgeable gulf, which separates God from the rest of creation. This distinction is sharply marked by Gregory at *Contra Eunomium* i.233–236. A comparison of two passages in homily 9 *On the Song of Songs* shows that for Gregory likeness and participation are in effect synonyms (cf. GNO VI,271.11 and 280.11), which appears to be a somewhat unplatonic equation.

F. ῥύπος

The actual expression ῥύπος, used in this transferred sense, occurs, surprisingly enough, in Marcus Aurelius, *Meditations* 7.47 ‘... Think constantly upon the reciprocal changes of the elements, for thoughts on these things cleanse away the mire of earthly life (τὸν ῥύπον τοῦ χαμαὶ βίου)’. The idea that the eye of the soul has been dimmed and its brightness obscured by some sort of alien filth, either vice or absorption in material things or both, occurs in the *Republic* (533D); βόρβορος is the word he uses and it is taken up by Gregory at *De virginitate* 12 (299.26, 28) and at *De vita Moysis* ii.69. A similar image, with the use this time of the word λημή, occurs at *De infantibus* 177A (GNO III/II,81.19; 82.22 and twice in *De virginitate* 10 (289,2) and 11 (297.1). The cleansing of the filth is in Gregory a figure for the moral purification, without which God may be neither ‘seen’ nor

⁶ See David L. BALÁS, ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ, Man’s Participation in God’s Perfections According to Gregory of Nyssa (= StAns 55), Rome 1966.

understood. The verb λημάω occurs also at *Ennead* 1.6.9.26. 6A. The whole passage is clearly influenced in both these aspects by Origen's treatment of scripture, above all at *De principiis* IV.2. The importance of usefulness, which goes back to 2 Tim 3,16, finds frequent expression, as here, under the rubric of χρήσιμον as here and in Basil's *To the young on the value of Greek literature* 1 and 4 and in Gregory of Nazianzus' *Panegyric on Basil* = *Oration* 43.11. In both the latter passages the same terminology is employed 'ὅσον χρήσιμον καρποῦσθαι'. The prologue to Gregory of Nyssa's *Commentary on the Song of Songs* contains many references to the importance of ὠφέλεια (cf. GNO VI.4.13).

G. *The cardinal virtues*

Here Gregory lists σωφροσύνη, δικαιοσύνη, σοφία and φρόνησις, omitting ἀνδρεία and distinguishing, as Plato does not at *Republic* B, wisdom and prudence. In his treatment of the mean as the criterion of virtue, at *Eth. Nic.* 1108.b.11 ff. Aristotle mentions together, as examples of his thesis, bravery and temperance, but he never appears to mention the other two with these. Of other pre-Christian authors the writer to treat the subject most clearly is Cicero, *De officiis* i.5, where he discusses them under the general title '*quattuor capita generalia*'. The Stoics may have been responsible for the growth of the idea, as appears from Marcus Aurelius, *Meditations* iii.6, where he lists 'justice, truth, temperance and bravery' in that order. Perhaps truth is a substitute for prudence. The persistence of the Platonic tradition is also visible in later Platonist writers like Apuleius, who in his *De Platone et eius dogmate* ii.5–7 follows the tripartition of the soul and the distinction of the virtues based on it. Alcinous likewise in his *Didaskalikos* 29.2–3 follows Plato closely in both respects. Origen, *In Lucam hom.* 8,4, commenting on the words, 'He looked on the humility of his handmaid', writes 'It is as though she said, "*respexit in iustitiam . . . in temperantiam in fortitudinem atque sapientiam*"'. For Origen wisdom seems to take the place of prudence. Apparently, Ambrose was the first so to label them at PL 16.57 *De officiis ministrorum* i.115, where he calls the four the '*virtutes principales*'. He does indeed use the word *cardinales*, but to refer to the seven gifts of the Holy Spirit of Isaiah 11.2 (PL 16.434 *De sacramentis* 3.9). He uses the expression also *Super Lucam* (PL 15.1378), commenting on 'Blessed are the poor

in spirit', a passage cited by Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1 a 2ae 61.1. Thomas also cites Gregory the Great, *Moralia* II.49 (PL 75.592) to the same effect in 1 a 2ae 68,8.⁷ Wisdom 8.7 also lists the four virtues, possibly the earliest post Platonic reference.

H. *The imitation of God and the imitation of Christ*⁸

The idea that the aim of life is the imitation of God has antecedents both in the New Testament and in Plato. For the former the most obvious reference is at Mt 5.48, 'Be therefore perfect, even as your Father in heaven is perfect'. A similar idea also occurs in Phil 3,21 and 1 Jn 3.2. Plato portrays the ideal of life as ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν at *Theaetetus* 176b and *Republic* 613A; Aristotle has a similar idea at *Nic. Eth.* X.1179A 23 ff. According to Dillon in his note to chapter 28 of Alcinoüs' *The Handbook of Platonism* (Oxford 1993) p. 171 'the specification of the Platonic τέλος as 'likeness to God' was made . . . only in the latter half of the first century BC'. Thereafter it became an important element in Platonist ethical theory. Alcinoüs, *loc. cit.* has it and associates with it *Republic* 613A: 'By the practice of virtue we are to be likened to god (ὁμοιοῦσθαι θεῷ) as much as is possible'. Plotinus begins *Ennead* 1.2.1 On Virtues, with a lengthy extract from the passage in the *Theaetetus*. According to T. Kobusch ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ (Munich 1976) p. 156 *Ennead* 1.2 was central for the 'Tugendtheorien der Spätantike'. His pupil and biographer, Porphyry, treats the same idea in his 'Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά 32. His letter *Ad Marcellam* (16) begins 'ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς'.

Origen associates the scriptural and Platonic ideals in his *De Principiis* at III.6.1 and IV.4.10, but he appears to know nothing there of the *imitatio Christi*. However, *hom.* 8,2 in *Lucam* does come very close to the idea of the Imitation of Christ, when he writes that the Lord, where he clearly means Salvator, '*crescit in nostra imagine*'.

Gregory departs from Origen in two respects. a) He usually identifies the image and likeness as at *or. cat.* 5 (GNO III/IV,18,7; and Srawley

⁷ On this subject see also J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology*, Oxford 1987, esp. p. 249, notes 56 and 57.

⁸ See Hubert MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (= Par. 7), Fribourg 1952 (review by Werner JAEGER in: *Scripta Minora* 2, Rome 1960, 469–481); id., Ebenbildlichkeit, in: RAC 4 (1959) 459–479.

24.5 with his note there). b) He introduces the idea of the imitation of Christ and links the two ideas together as at *De professione christiana* (GNO VIII/I, 135.22 ff). What, however, is striking about the present passage is that it starts at 82.24 with the customary exhortation to likeness to God expressed through the life of virtue, but changes this into likeness to Christ (and subsequently, with the help of Phil 2.5–7) to the utterly ungreeks ideal of humility. That this transition is not peculiar to this homily is evidenced by the following passages cited by Merki (*loc. cit.*), *De perfectione* (GNO VIII/I, 194.4 ff), where the accent falls on the need/demand to realise in oneself the truth of the image implanted at birth and reinforced at baptism, Christ being the εἰκὼν τοῦ θεοῦ. A similar transition occurs at *Inscr. Ps.* I.viii (GNO V, 57.18 ff). Even so, it must be admitted that the more traditional idea appears with greater frequency in Gregory than does his seeming innovation. The inconsistency of Gregory in this matter goes some way to modify the claim of H. Dörrie that Gregory's use of Platonic ideas was merely superficial, rather like the behaviour of the hermit crab – the illustration comes from Dörrie.⁹

I. Ταπεινοφροσύνη

as the central virtue for the Christian and pride as the central vice was admitted by Origen in his *Hom. ix in Ezechiel* (section 2) where Origen cites the parable of the Pharisee and the publican from Luke 18. Gregory, too, at 83.12/17; 84.28; 85.8 distinguishes it sharply from ὑπερηφάνια 83.22/26; 85.16/23; 87.10/19. A. Dihle states that this identification of the imitation of God/Christ with the virtue of humility is 'die kühnste Verbindung zur griechischen Philosophie' in Gregory.¹⁰ Gregory's argument is that we are all called to imitate God (82.24). Plato had indeed advocated humility at *Laws* iv.716, a passage cited by Origen at *Contra Celsum* vi.15 and derived by Origen from Psalm 130, but neither Plato nor Origen relate this to God and his imitation. Gregory's originality lies in his proposing Christ's example (83.3). To make μίμησις possible God appeared in human form and so demonstrated the characteristic virtue of humility, which it is in our power to imitate. Therefore, Gregory concludes (85.6 ff),

⁹ Heinrich DÖRRIE, Gregor III (Gregor von Nyssa): RAC 12 (1983) 889.

¹⁰ Albrecht DIHLE, Demut: RAC 3 (1957) 764.

we must stem our vanity and learn to tread 'τὴν τῆς ταπεινοφροσύνης ὁδόν'. It is this idealism that Dihle (*loc. cit.*) identifies as an 'Eigentum Gregors von Nyssa'. A similar move is made by Augustine at *Enchiridion* 108 and elsewhere, a move which accords with his isolation of pride as THE sin at *Enchiridion* 45. It is improbable that he was dependent upon Gregory. Augustine, in this also like Gregory, understands the first beatitude to refer to humility (cf. *De sermone Domini in monte* 1.3.10): "*Beati pauperes spiritu*", *id est, non inflati, dum se divinae auctoritatis subdit anima timens post hanc vitam ne pergat ad poenas*'.

J. 'All the world's a stage'

This τόπος, made familiar by Calderon in his *El gran teatro del mundo* and by Shakespeare in Jaques' speech in *As you like it* Act.II.scene vii.139 ff occurs also in a celebrated epigram in Palladas (c. 360–430) in *Anthologia Palatina* 10.72: Σκηνή πᾶς ὁ βίος; and even earlier it appears in Clement of Alexandria, *Protrepticus* 12.1: οἷον ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου (a reference I owe to The Rev. Professor Sir Henry Chadwick, who also suggests that it is a commonplace). I have so far been unable to trace any further cases of its use.

K. The 'lightness' (ἀνωφερές) quality of virtue

is linked to the need for actual poverty. The 'heaviness' of vice and its consequent power to drag us down (κατωφερές) occurs at *Inscr. Ps.* I.viii. (GNO V,57.23). *De vita Moysis* ii.271 also describes human nature in the same terms. The 'lightness' of virtue is a frequent τόπος in Gregory.¹¹ The couplet 'ἀνωφερός/κοῦφος' is frequent enough in Gregory in the passage in front of us in *De virginitate* 11 (294.9) and 18 (322.11) and *In Basilium* (GNO X/I,122.9) Similar language is also used in the same sermon (120.6 ff), with which to describe the austerity of John the Baptist. The lightness and upward mobility of the soul as a result of its virtuous state is treated in similar imagery by Plato, *Phaedrus* 249A.

Interestingly, although LSJ lists the two adjectives, it does not appear that either bore the specifically moral connotations assigned

¹¹ There is a useful note on the word ἀνωφερός in Pierre MARAVAL's edition of the *Vita Macrinae* 11 (= SC 178), Paris 1971, 180.

to them by Gregory. Methodius of Olympus may be a source. In his *Symposium* 8.4 he describes the effect of ἀφθαρσία and ἀγνεία as being to 'lift the flesh up and make it light'. That Gregory knew and was influenced by Methodius has been argued for by both Srawley in his introduction (p. xxv ff) to Gregory's *Catechetical Oration* and by L. Patterson in his more recent (1997) study of Methodius.¹² In both cases the lightness of virtue is closely connected with disposing of some form of material weight.

Doubtless the image is also connected with the 'choice of Hercules' where on mount Cithaeron he is invited to choose between the austere upward path of virtue and the easy, beguiling path of pleasure, suggest a like vision. Plato, in his *Republic* B 364C cites a passage from Hesiod's *Works and Days* 287 ff in support of the view that virtue is hard, vice easy – a quotation which in a suitably disguised form appears in Gregory not infrequently, connected with the idea of sweat ἵδρωσ at *Inst.* (GNO VIII/I,45.3) and in *or.* 6 *De beatitudinibus* (145.13) where virtue is said to be hard to attain: μυρίοις ἵδρωσι καὶ πόνοις. The account of the choice is related by Xenophon, *Memorabilia* 2.1.21/34 esp. 28; Dio Chrysostom *Discourse* 8 *On Virtue* (esp. section 28); Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* VI.105. This may have led to the Gregorian language, but there is no actual precho of his diction in the differing accounts.

CONCLUSION

One of the central differences between the Gregorian and Hellenic view of life is the greater stress he lays upon the moral, as distinct from the ontological aspects of human nature. This is clear in his treatment of the notion of συγγένεια (78.7), which for Greeks meant a natural fellowship with God on the part of human beings; for Gregory it means rather the ethical likeness to him, which issues from a life of moral earnestness. So too in his treatment of the Lord's Prayer at *or. dom.* 1 (GNO VII/II,15.6 ff) Gregory insists on the moral likeness to God, gained through virtue, as distinct from that acquired either by birth or the sacrament of baptism.

It would, however, as we have seen, be a mistake to assume that

¹² L.G. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*, Washington 1997, 186 ff.

the Greek ideal was purely naturalistic. The part played by *Theaetetus* 176B in Platonism would seriously qualify any such assumption. A good indication of Gregory's transformation of the pagan conception of virtue also, lies in the weight he assigns to the virtue of humility, which for them was hardly a virtue at all. Indeed on the only occasion Aristotle treats of ταπεινός in his *Nicomachean Ethics* iv.3 it is to tell us that such people are flatterers: οἱ ταπεινοὶ κόλακες (1125a.2). A comparison between the language of Aristotle and that of the New Testament makes the difference between the two ideals even more evident (cf. esp. Mt 11.29; 18.4; Acts 20.19; Phil 2.3; 8; and in Gregory himself 83.17).

The Christocentric character of the ideal Gregory presents is further enforced by his surprisingly literal treatment of the first beatitude's invitation to poverty, which he interprets with the aid of the parable of the rich young man of Matthew 19,21 ff at 88.19. A comparison between Gregory's exegesis and that of Clement of Alexandria's in his *Quis dives salvetur* highlights the point. Whereas Clement advises the rich NOT to give everything away, Gregory is in favour of absolute poverty. Gregory exhorts the rich not only to give to the poor, but further to imitate their divine master in his voluntary poverty. In chapter 20 of his treatise Clement argues that the disciples misunderstood their master's command by taking it in a literal sense, when he was in fact addressing their spiritual sides, Ἀγαθὸν γὰρ καὶ καθαρὸν ψυχῶν ἐστὶν ἡ σωτηρία. Gregory, on the other hand, argues that the words of Christ are an invitation not only to freedom from passion and to supply the needs of the less fortunate (89.10 and cf. psalm 111,9), but also to be poor along with Christ συμπτωχεύσης (89.15). Indeed at one point he seems to suggest that the lightness of soul which results from virtue, is not really available unless we dispose of worldly possessions (88.27 ff).

Two texts used by Gregory in order to support his exhortation to actual as distinct from spiritual poverty – 2 Cor 8,9 at 83.8 and Psalm 111,9 at 89.10 – are totally ignored by Clement. The difference in their two approaches, where so much is shared, may reflect the simple fact that monachism flourished in fourth century Cappadocia and had yet to appear in second century Alexandria. The problem posed to Clement was what to do with wealthy converts, who were in the second century not numerous. Gregory lived in an age when, with the cessation of active persecution, the need to offer a more radical calling was being increasingly felt. In other words, despite

his philosophical sophistication Gregory has made the Christian ideal much more unmistakably Christian than it was with Clement largely, if not entirely because changing circumstances, above all the emergence of the church as a majority movement, to membership of which certain advantages necessarily belonged, made membership too comfortable.

Finally, it ought to be said that although Gregory clearly intends us to see in the beatitudes an ordered progress up a ladder – a point to which he alludes on several occasions (cf. 161.10), he is clearly embarrassed by the fact that the first and last beatitudes offer the same reward (162.20). With the best will in the world I have been unable to discover how precisely he envisages the graded ascent up the κλίμαξ (89.22).

GREGOR VON NYSSA, *DE BEATITUDINIBUS*, ORATIO II:
“SELIG SIND DIE SANFTMÜTIGEN; DENN SIE WERDEN
DAS ERDREICH BESITZEN” (MT 5,4)¹

Andreas Spira

I. Der erste Teil der Predigt: Die Erde (89,22–93,6) – II. Der zweite Predigtteil:
Die Sanftmut (93,7–98,21)

Jede der acht Predigten Gregors zu den acht Seligpreisungen nach Matthäus (Mt 5,1–10) hat ihre besondere Qualität. Die Bedeutung der zweiten Predigt läßt sich in zwei Punkten präzisieren. Hier faßt Gregor die acht Seligpreisungen unter ein Bild, das für das kirchliche Verständnis der Bergpredigt insgesamt fruchtbar wurde; und hier deutet Gregor die biblische Sanftmut mit einem Gedanken, der nach einem Wort Platons die alles andere als leichte Voraussetzung aller Erziehung zu ethischer Vollkommenheit ist. Nach beiden Themen wird man in einer heutigen Predigt vergeblich suchen; doch sind sie gerade deshalb der Erinnerung wert.

Die Predigt Gregors hat zwei deutlich voneinander abgesetzte Teile entsprechend den beiden Elementen der Seligpreisung, doch in umgekehrter Reihenfolge. Gregor fragt zuerst, was das für eine Erde sein kann, die den Sanftmütigen als Lohn verheißen ist (89,22–93,6), und dann erst nach dem Wesen der Sanftmut, für die jene Erde der Lohn sein soll (93,7–98,21). Diese Umkehrung der Reihenfolge hat ihren Grund in einer exegetischen Schwierigkeit, vor die sich Gregor durch seine Auffassung der Seligpreisungen gestellt sieht. Die Lösung dieser Schwierigkeit bestimmt den ersten Teil seiner Predigt.

I. DER ERSTE TEIL DER PREDIGT: DIE ERDE (89,22–93,6)

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat das Verständnis der antiken Biblexegese dadurch sehr gefördert, daß zunehmend deren handwerkliche Seite in das Blickfeld trat – ihre methodische Kohärenz

¹ GNO VII/II 89,20–98,21. Die neue “Einheitsübersetzung” hat “Land”, doch Gregors Auslegung verlangt “Erde”; daher hier die Übersetzung Martin Luthers.

zunächst, dann ihre methodische Nähe zu den neuplatonischen philosophischen Kommentaren und zuletzt ihre Verwurzelung in dem die pagane Literarkritik tragenden Grammatikunterricht.² Was unter den Händen der Väter aus diesem technischen Instrumentarium wird bei dessen Anwendung auf den inspirierten Text, gehört zu den faszinierendsten und folgenreichsten Erscheinungen der europäischen Geistesgeschichte. Auch der erste Teil von Gregors Predigt ist dafür ein Beispiel.

Gregor beginnt die Predigt mit den Worten: "Diejenigen, die auf einer Leiter in die Höhe steigen, erheben sich, nachdem sie die erste Sprosse betreten haben, mittels dieser empor zu der darüberliegenden; und die zweite Sprosse wiederum führt den Aufsteigenden hin zu der dritten, diese zu der folgenden und diese zu der, die nach ihr kommt; und indem sich so der Aufsteigende jeweils von dem Punkt, an dem er sich befindet, zu dem nächsthöheren emporhebt, gelangt er bis zum Gipfel des Aufstiegs" (89,22–90,2). Hier unterbricht sich Gregor und fragt seine Hörer: "Was beabsichtige ich mit diesem Eingang?" (90,2–3) und gibt die Antwort: "Ich glaube, daß die Reihenfolge der Seligpreisungen wie das Sprossenwerk einer Leiter angelegt ist und dem Geist den Aufstieg von Sprosse zu Sprosse ermöglicht. Denn wer in seinem Denken die erste Sprosse erklommen hat, den nimmt mit einer Art notwendiger gedanklicher Folge die, welche nach ihr kommt, auf..." (90,3–7). Das ist der Auftakt der Predigt.

Rhetorisch gesprochen ist die so überraschend ausführlich beschriebene Leiter ein Bild, dessen suggestive Kraft die Vorstellung der Hörer gefangennimmt und zu der vom Redner gewünschten Bewegung nach oben führt.

Historisch gesehen, im Licht der langen Auslegungsgeschichte, gibt Gregor mit diesem schlichten Bild aus dem menschlichen Alltag dem Verständnis der die Bergpredigt einleitenden Seligpreisungen eine

So auch moderne Kommentare, z.B. GRUNDMANN 118, 126; LUZ 199, 209; DAVIES/ALLISON 449–451. Gregors Bibel hat die Seligpreisungen der Sanftmütigen an zweiter Stelle. Zum Problem der Reihenfolge vgl. die Schlußbemerkung.

² Vgl. die grundlegenden Arbeiten von J. DANÉLOU 1953; M. HARL 1961; 1972; 1982; 1987; M. ALEXANDRE 1971; M.-J. RONDEAU 1972; 1982, 112 f; A. LE BOULUEC 1987; – M.-J. RONDEAU 1974; 1982; I. HADOT 1986; – Ch. SCHÄUBLIN 1974; B. NEUSCHÄFER 1987; H.M. MEISSNER 1993.

Form, die das kirchliche Verständnis der Bergpredigt insgesamt geprägt hat: die acht Seligkeiten als eine Stufenleiter für den Aufstieg des Menschen zu einer Vollkommenheit, die zu Gott führt. Das Stufenwerk macht den Aufstieg "möglich" (ἐνπιβᾶτον 90,4) – für alle Menschen, nicht nur für eine ausgewählte Elite. Dieses Bild ging ein in die einflußreichste Schrift der Alten Kirche über die Bergpredigt, in die beiden Bücher Augustins *De sermone Domini in monte*.³ Die später so strittigen Fragen der "Erfüllbarkeit" und "Universalität" erhalten mit Gregors Bild ihre eindeutige Antwort.⁴

Methodisch, in der Sprache der antiken Auslegungskunst gesprochen, greift Gregor mit seinem wirkmächtigen Bild von der Leiter im Grunde lediglich ganz technisch und professionell den hermeneutischen Prologtopos der "Ordnung" (τάξις) auf.⁵ Mit dieser Suchformel wird nach dem Ort des auszulegenden Textes gefragt, sei es im Gesamtwerk des Autors, sei es innerhalb eines einzelnen Werkes, so wie hier in der von Gregor als geschlossenes Ganzes verstandenen Textperikope Mt 5,1–10. Das Bild von der Leiter deutet die "Ordnung" des Textes als hierarchisch gegliederte Stufung.⁶

Diese anagogische Deutung der "Ordnung" weist zugleich auf den wichtigsten und ersten Gesichtspunkt der antiken Hermeneutik, die Frage nach dem vom Autor intendierten Sinn des Textes, seinem "Zweck" (σκοπός).⁷ Diesen Topos hatte Gregor bereits in der großangelegten Einleitung (77,4–81,17) zu dem gesamten Predigtzyklus in seiner ersten Predigt behandelt. Dort hatte er die beiden Bibelstellen Mt 5,1–2 ("Er stieg hinauf auf einen Berg . . .") und Is 2,3 ("Laßt uns hinaufsteigen zum Berg des Herrn!") sozusagen auf das Schwungrad

³ Wohl über Ambrosius (*In Luc.* 5,60), vgl. A. MUTZENBECHER XIII–XV.

⁴ Vgl. das sensibel geschriebene kleine Kapitel zur Auslegungsgeschichte der Bergpredigt bei LUZ 191–197.

⁵ Vgl. SCHÄUBLIN 69 f; NEUSCHÄFER 61, 239 f, 257; HADOT 101–109 (Neuplat.), 115–117 (Orig.). – Zur Prologtopik im Grammatikunterricht insgesamt, SCHÄUBLIN 66–83; NEUSCHÄFER 57–84. – Im Neuplatonismus und bei Origenes, HADOT 100–111, 111–119.

⁶ Dasselbe Kriterium der τάξις lassen Origenes und Gregor in den Werken Salomons (Sprüche – Prediger – Hoheslied) und läßt Gregor im Psalmencorpus ebenfalls die hierarchisch gegliederte "Ordnung" eines geistlichen Aufstiegs erkennen; vgl. HARL 1987; HADOT 1986, 115–119; MEISSNER 1993, 225. – RONDEAU 1972; LE BOULLUEC 1987.

⁷ Zum σκοπός vgl. HARL 1961 (grundlegend); HADOT 101–109 (Neuplat.), 114 f (Origenes); RONDEAU 264–270; SCHÄUBLIN 68; NEUSCHÄFER 60 f; MEISSNER 1993, 225–227.

Platons gesetzt mit der schier unerschöpflichen Fülle von Vokabeln für "Höhe" und "Licht" und deren Antithesen von "Unten" und "Dunkel" und das alles verbunden mit dem platonischen Grundbild von "Aufstieg", "Höhe", "von hoher Warte hinabsehen" und mit dessen Gegenbild von dem "Eingeschlossensein in der Höhle".⁸ Das war jener unnachahmliche Schwung, der für Gregor so typisch ist, wenn er die Bibel mit Platon verbindet und damit seine Hörer emporreißt.

Dort in der Einleitung hatte er mit der Untersuchung des Wortes "Seligkeit" (79,26–81,3) auch gleichsam die "Aufschrift" des Textes geprüft, also die Frage nach dem "Titel" (αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς) gestellt,⁹ und gleich darauf auch die ebenfalls zum hermeneutischen Instrumentarium der Prologe gehörige Frage nach dem "Nutzen" (χρήσιμον) des auszulegenden Textes anklingen lassen (79,25; vgl. 81,18.22).¹⁰ Doch war das alles untergeordnet unter den alles bestimmenden "Skopós" der Seligpreisungen: die Teilhabe an der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit (80,20–81,3) durch den in den Seligpreisungen gezeigten Weg (78,1–11) ihrer auch dem gefallen Menschen möglichen Wiedergewinnung in der *imitatio Christi* (81,3–15).

Aber die "Ordnung" (τάξις) der acht Seligkeiten, ihre Gliederung durch das Prinzip eines Aufstiegs in jeweils höher führenden Stufen, hatte Gregor dort in der langen Einleitung zu seinem gesamten Predigtzyklus noch nicht genannt. Diesen Punkt hatte er dort ausgespart. Er ist jetzt seine inventorische Überraschung, mit der er die Aufmerksamkeit seiner Hörer für die zweite Predigt weckt: für die Auslegung der seliggepriesenen Sanftmut und ihres eigenartigen Lohnes, der nach dem Jesuswort im "Erbe der Erde" besteht. Mit der Auslegung dieses Wortes haben es sich die Väter nicht leicht gemacht, zumal dann nicht, wenn sie, wie hier möglicherweise zum ersten Mal Gregor, die acht Seligpreisungen als Rangordnung verstanden. Denn wie kann die "Erde" höher stehen als das in der ersten Seligpreisung den Armen im Geiste versprochene "Himmelreich"?

⁸ In 27 Zeilen (77,5–78,21) 30 Wörter für "Höhe", "Hinauf", "Helle", "Licht" und "Sehen", 7 für das Gegenteil. Das ist eine optische Musikalität ("son et lumière"), wie sie in dieser Dynamik nur der späten Rhetorik gegeben war, dort wo sie "Hypsos" findet, wie in der Predigt. Zu 78,10 (ἐκ . . . σκοπιᾶς) wäre bei den Testimonien nachzutragen: Platon, *Rep.* IV 19, 445c4–5 (ἀπὸ σκοπιᾶς) – an zentraler Stelle!

⁹ Zur ἐπιγραφὴ vgl. HADOT 101–105 (Neuplat.), 117 f (Origenes); SCHÄUBLIN 69; NEUSCHÄFER 59.

¹⁰ Zum χρήσιμον vgl. HADOT 101–110 (Neuplat.); SCHÄUBLIN 69, 161–164; NEUSCHÄFER 59, 247–263; MEISSNER 1993, 226, 232 f.

Das ist ein Paradox, und mit diesem Paradox überrascht nun auch Gregor seine Hörer. Seine letzten Worte soeben waren, daß "denjenigen, der die erste Sprosse auf der Leiter der Seligpreisungen betreten hat, mit notwendiger Konsequenz die zweite Sprosse aufnimmt . . ." (90,5–7). Und er vollendet den Satz: "... auch wenn dieses Wort im Vergleich zu der ersten Sprosse zu befremden scheint. Jeder, der das hört, wird doch wohl sagen, es sei nicht möglich, daß man wie bei einer Anordnung nach Sprossen das Erbe der Erde *nach* dem Himmelreich in Besitz nimmt. Vielmehr wäre es folgerichtiger, da ja das (biblische) Wort der Natur der Dinge folgen muß, daß dem Himmel die Erde vorgeordnet ist, da für uns von hier zu jenem der Aufstieg sein wird" (90,7–13).

Dieses von Gregors Fund einer Rangordnung hervorgerufene Paradox ist jetzt sein exegetisches Problem: Was kann das für eine "Erde" sein, die im Rang über dem "Himmel" steht?

Gregor löst die schwierige Frage mit zwei ganz trockenen Mitteln der antiken Philologie, die man anwendet, wenn es um das Problem eines schwierigen Wortes geht. Es sind Mittel aus dem grammatisch-rhetorischen Instrumentarium der Texterklärung, nämlich die methodischen Fragen, wie der "Sprachgebrauch" (συνήθεια) des Autors ist und ob "uneigentliche Redeweise" (ein τρόπος) vorliegt.¹¹

Gregor beantwortet seinen soeben selber aufgeworfenen Einwand (90,7–13), indem er beginnt: "Wenn wir jedoch irgendwie Flügel bekommen könnten in unserem Denken und oberhalb des Himmels stehen könnten, dann werden wir dort jene überhimmlische Erde finden, die denen zum Erbe bereitliegt, die tugendhaft gelebt haben, so daß die Ordnung in der Reihenfolge der Seligpreisungen nicht verfehlt zu sein scheint, wenn zuerst der Himmel und nach diesem die Erde uns von Gott bei seinen Verheißungen als Preis ausgesetzt wird. Denn die Erscheinungswelt, soweit sie sich auf die körperliche Wahrnehmung bezieht, ist gänzlich mit sich selbst verwandt. Und auch wenn das eine (d.h. der physische Himmel) aufgrund der räumlichen Entfernung hoch droben zu sein scheint, so liegt er doch unterhalb des geistigen Seins, welches das Denken nicht betreten kann, wenn es nicht zuvor im Geist alles das durchschritten hat, was die Wahrnehmung erreicht" (90,13–24).

¹¹ Zu συνήθεια und τρόπος, vgl. SCHÄUBLIN 109 f und 110–123; NEUSCHÄFER 143–145 und 218–223; MEISSNER 1993, 238–240.

Das ist sozusagen *in nuce* das platonische Elementar-ABC, ausgeführt mit dem vertrauten Vokabular vom Seelenflug aus dem *Phaidros* (246a3–249d3), doch auch, wie es scheint, vom Jenseits aus dem *Phaidon* (107c1–114c8).¹² Gregor hat wohl beides im Auge, sowohl jenen den Sinnen nicht zugänglichen “überhimmlischen Ort”, den das “farblose und gestaltlose und tastlose wahrhaft seiende Sein innehat, das allein . . . dem Geist erschaubar ist” (*Phdr.* 247c2–e6), als auch jene “eigentliche Erde, die rein im reinen Himmel liegt” (*Phd.* 109b7–8), und von der es heißt: “Wenn jemand Flügel bekäme und hinaufflüge, . . . dann würde er erkennen, sofern seine Natur das Betrachten aushält, daß dies der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde” (109e2–110a1; vgl. 114c1–2).

Falls Gregor beim “Flug der Seele” in seiner Wortwahl hier wirklich die beiden so bekannten platonischen “Orte” assoziiert, wäre das nicht verwunderlich. Denn das Wesen der platonischen Geographie liegt ja in dem auch von den Christen stets gehörten nicht auflösbaren Dreiklang von Protologie, Eschatologie und dem Diesseits mit seiner Aufgabe dazwischen. Worauf es Gregor ankommt, ist die Deutung der den Sanftmütigen verheißenen Erde als Frucht des die Sinnenwelt übersteigenden Geistes. Es ist eine geistig zu verstehende Erde. Ihr Besitz bedeutet die Erkenntnis der die Sinne transzendierenden nicht-materiellen Grundlage der Welt. Und der so gesehene Kosmos ist deshalb so schön, weil er, wie es Origenes einmal formuliert, das Prinzip aller Ordnung ist.¹³ Darum wird Gregor jene Erde gleich in ebenso paradiesischen Farben schildern, wie das Platon im *Phaidon* tut.

Daß Voraussetzung dieses Seelenfluges eigenartigerweise auch bei Platon tatsächlich die Sanftmut ist, werden wir noch sehen. Daß daher ein solcher Aufstieg der Seele beides enthält, den jenseitigen und den diesseitigen Aspekt, gilt für Christen und Platoniker gleichermaßen. Denn hier muß ja beginnen, was dort vollendet wird. Und das ist, wie es Gregor hier sagt (90,23) und Sokrates genau in der geometrischen Mitte des *Phaidros* (249b6–c4), die hier wie dort mit

¹² Bei den Testimonien wäre wohl nachzutragen (zu 90,13–15): cf. *Phd.* 109b7, 110a1, 114c1–2; cf. Klem. Al. *Strom.* 4,6,37 pp. 264,23–265,4 Fr. – Den Jenseitsmythos aus dem *Phaidon* hat Gregor auch sonst im Sinn, z.B. *Cant.* 1 (GNO VI 15,18–16,4); zu diesem Mythos in der apologetischen Literatur, vgl. RIEDWEG 421 f. – Zu dem großen Kapitel des platonischen Seelenflugs bei den Vätern muß hier der Hinweis auf COURCELLE genügen (Gregor dort 46–48).

¹³ *Comm. in Io.* 19,147 (SC 290, 136) zu Joh 8,23, ohne Bezug auf Mt 5,4.

demselben Wort als “Denken” (λογισμός) bezeichnete “Aufgabe des Menschen”, wozu die Voraussetzung hier wie dort die entsprechende Führung des irdischen “Lebens” ist (90,16; 92,3; *Phdr.* 248e3–5; *Phd.* 114b6–c8).

Damit hat Gregor den *eigentlichen* Sinn des Wortes “Erde” erklärt. Die Bibel spricht hier tropisch, d.h. *uneigentlich*. Das Wort “Erde” ist so gesehen eine Metapher. Doch es bleibt die Frage, warum die Bibel hier in dieser Weise spricht. Die Antwort findet Gregor mit dem anderen Instrument der antiken Exegese, der Frage nach dem Sprachgebrauch. Er sagt, indem er seine Hörer unmittelbar anspricht: “Wenn aber mit dem Wort “Erde” der darüberliegende Aufenthaltsort¹⁴ bezeichnet wird, so wundere dich nicht! Denn zu der Niedrigkeit unseres Gehörs steigt das Wort mit hinab, das deshalb zu uns hinabsteigt, weil ja wir zu ihm erhöht zu werden nicht imstande sind. Durch uns bekannte Wörter und Namen übergibt es uns deshalb die göttlichen Geheimnisse, indem es solche Ausdrücke benutzt, welche die Gewohnheit (συνήθεια) des menschlichen Lebens faßt” (90,25–91,3).

Der von Gregor soeben beschriebene, *eigentlich* gemeinte metaphysische Sinn des Wortes “Erde” ist also zu schwierig für unser begrenztes Begriffsvermögen, das sozusagen über den physischen Sinn von “Erde” nicht hinausdenkt. Deshalb gleicht sich die Bibel hier der “Niedrigkeit unserer Ohren” an und benutzt den uneigentlichen Ausdruck aus der uns vertrauten Alltagssprache. Den heutigen Hörer würde eine solche Exegese wohl befremden. Doch hinter den hier von Gregor geübten Künsten der grammatisch-rhetorischen Exegese steht das *a priori*¹⁵ der unerschütterlichen Überzeugung von der inspirierten Authentizität und daher auch Konzinnität des Textes. Das macht die Inanspruchnahme jeder Methode verständlich, die eine Lösung schwieriger Stellen verspricht, sofern deren Maßstab die Würde (τὸ θεοπρεπές) des ebenso unerschütterlichen Gottesbildes bleibt. Die Kunst der Texterklärung ist nötig, weil sich das göttliche Wort der menschlichen Sprache bedient, was Rätsel bedingt und damit die unermüdliche Spurensuche beim Studium der Schrift.

¹⁴ Der Ausdruck ἡ ὑπερκείμενη λῆξις, wörtlich “das darüberliegende (erloste) Land”, bedeutet hier den *mundus intelligibilis*, vgl. z.B. *C. Eun.* II 273 (GNO I 306,19–20: ἡ νοητὴ καὶ ὑπερκόσμιος λῆξις) und im Gegensatz dazu *De or. dom.* 4 (GNO VII/II 49,1: ἡ κάτω λῆξις) als *mundus sensibilis*.

¹⁵ So treffend M. HARL in ihrer wegweisenden Studie über Origenes und die Semantik des biblischen Sprachgebrauchs (1972 = 1993, 74).

Doch kehren wir zurück zu Gregors Predigt. Was ist mit dem den Armen im Geiste verheißenen "Himmelreich"? Gregor findet die Antwort mit denselben beiden Mitteln der antiken Exegese, wobei er sich auf das Wort βασιλεία "königliche Herrschaft, Königsmacht und Königswürde" konzentriert, also auf einen Begriff, der das *non plus ultra* "des unter Menschen Erstrebten" ist (91,14–15) auf der "Bühne des Lebens" (91,12).¹⁶ Die Bibel spricht also auch hier *uneigentlich* mit einer Metapher aus der Alltagssprache. "Denn", sagt Gregor, "es ist auch gar nicht möglich, daß mit *eigentlichen* Worten (ἰδίοις ὀνόμασιν) jene Güter den Menschen enthüllt werden, die jenseits der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis liegen, hat doch weder 'ein Auge es gesehen, noch ein Ohr es gehört, noch eines Menschen Herz es erreicht' (1 Kor 2,9). Jedoch, damit die erhoffte Seligkeit nicht gänzlich unserer Ahnung entgeht, hören wir nach dem Fassungsvermögen unserer niedrigen Natur auf diese Weise von den Dingen, die unsagbar sind" (91,19–26).

Soweit Gregors Texterklärung mit den Mitteln der Exegese seiner Zeit, wie er sie bei Origenes studiert hat und selber in seinen Predigten und Schriften übt. Jetzt faßt er seine Auslegung zusammen mit dem Appell wieder unmittelbar an seine Hörer wie zu Beginn (90,25) des Abschnitts: "So soll der Gleichlaut des Wortes 'Erde' (ἡ τῆς γῆς ὁμωνυμία), wenn es *nach* dem Himmel steht, dein Denken nicht wieder hinabziehen zu der Erde unten, vielmehr wenn du doch erhoben wurdest im Geist durch die frühere Seligpreisung und die himmlische Hoffnung betreten hast, so forsche sorgfältig (πολυπραγµόνει) nach jener 'Erde', die das Erbe nicht aller ist, sondern derer, die auf Grund der Sanftmut in ihrem Leben für würdig befunden werden jener Verheißung" (91,26–92,4). Und es folgt als Schluß der Erklärung des den Sanftmütigen verheißenen Lohnes die Schilderung jener "Erde" (92,4–93,6).

Hier stellt Gregor jene "Erde" in das volle Licht der jetzt enträtselten Bibel (92,18). Er schüttet gleichsam ein Füllhorn biblischer Stimmen aus, die den paradiesischen Glanz jener "Erde" prophetisch schildern. Allen voran das Psalmwort des biblischen Urbildes der Sanftmut, David: "Ich bin gewiß zu schauen die Güte des Herrn im Land der Lebenden" (Ps 26,13). Und das alles ist so vollständig integriert in den Schwung der Sätze, daß man nur staunen kann,

¹⁶ σκηνη πάς ὁ βίος . . . (A.P. 10,72). "*Mimus vitae*" – dieses beliebte Bild (vgl. HELM 44–53) wird von Gregor in der ersten Predigt farbig ausgemalt (87,15–88,10).

wie die griechische Syntax soviel Bibel verkraftet. Es ist ein prachtvolles Finale seiner Exegese der verheißenen "Erde", und wenn Platon sagt, daß jenen "überhimmlischen Ort noch kein irdischer Dichter würdig gepriesen hat, noch ihn keiner je so preisen wird" (*Phdr.* 247c2–3), so geschieht dies gleichsam hier mit den überirdischen Stimmen der Propheten und Apostel.¹⁷

Hier am Ende nennt Gregor noch einmal, wie zu Beginn seiner Auslegung (90,7), das befremdliche Paradox der Reihenfolge, das nun "nicht mehr befremdet" (92,22–24), und sagt: "Wenn wirklich geistig von uns erfaßt worden ist die erhabene Erde, die oberhalb des Himmels im Denken erschaut wird . . ., dann dürften wir wohl billigerweise (εἰκότως) nicht mehr befremdet sein angesichts der Ordnung (τάξις) in der Folge (ἀκολουθία) der Seligkeiten. Es wäre ja nicht plausibel (εἰκός), daß diese (irdische) Erde in den Seligpreisungen denen als Hoffnung hingestellt wird, die, wie der Apostel sagt, 'entrückt werden sollen auf Wolken zur Begegnung mit dem Herrn . . .' (1 Thess 4,17). Was also bedarf es der Erde unten für die, die ein Leben droben erwartet?" (92,14–93,5).

Damit bindet Gregor seine Exegese an das Argument der "Plausibilität" (εἰκός), wie das für die ja niemals stringente Methode, die er übt, angemessen ist und vom ihm selber auch so verstanden wird. Denn wie er bei ähnlicher Gelegenheit anderswo sagt, ist seine Auslegung "nicht autoritatives Urteil, sondern Übung und Suche".¹⁸ Dieses Wort kennzeichnet sein hermeneutisches Ethos.

Es wird aus dieser ganzen ersten Hälfte der Predigt deutlich, wie wichtig für Gregor die Deutung der Seligpreisungen als Stufenweg ist. Das hat ihn dazu geführt (keiner seiner Hörer wird es bemerkt haben), die gesamte erste Predigt über die Seligpreisung der Armen

¹⁷ Die aus dem "Füllhorn der Bibel" ausgeschütteten Zitate zur Beschreibung der "oberen Erde" (78,5) in den nur 28 Zeilen (92,4–93,6): 92,5–6 cf. **Ps 131,1** cf. **2 Tim 2,24–25**; 92,9 (10.12) Ps 26,13; 92,13 cf. Ps 1,1; 92,15 cf. **Mt 13,25** cf. Gen 3,17–18; 92,16 cf. Ps 22,2; 92,17 cf. Gen 2,10; 92,17–18 cf. Joh 15,1; 92,21 cf. **Ps 47,3**; 92,21–22 Ps 86,3; 93,1–6 **1 Thess 4,17**. Fettgedrucktes wäre nachzutragen bei den Testimonien.

¹⁸ Οὐ γὰρ ἀπόφασις ὁ λόγος ἀλλὰ γυμνασία καὶ ζήτησις (*De trid. sp.* [GNO IX 286,15–16]). Ähnlich zurückhaltend z.B. *V. Moys.* (GNO VII/I 91,6–7: στοχαστικῶς; *Hex.* (PG 44, 68 C 3–4: ὡς ἐν γυμνασίῳ) und ein ganzes Feld verwandter Äußerungen. Zu der Wendung οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος bei Gregor, die eine "Denk- oder Interpretationsmöglichkeit offenhält", vgl. MEISSNER 1993, 234 Anm. 30 und 1991, 373 mit Anm. 8. – Zu der Vorliebe des Eusebius für den Gedanken des εἰκότως in seiner Exegese vgl. RONDEAU 1974, 279. – Diese für den Geist der Väterexegese charakteristischen Äußerungen verdienten eine Sammlung und Würdigung.

im Geiste ausschließlich der Frage zu widmen, was die "Armut im Geiste" bedeutet, wobei er vieles außerordentlich Beherzigenswerte von sich gibt (nämlich über die schwierigste aller Tugenden und, wie er am Ende unserer Predigt sagen wird (97,16), "Mutter der Sanftmut", die Demut), aber vom Himmelreich als dem Lohn der hier Seliggepriesenen kein Wort sagt. Mit gutem Grund. Die zweite Predigt macht es ganz klar. Das ist ein rhetorischer Kunstgriff, der an die unauffälligen Akzentverschiebungen in den Prozeßreden des Lysias erinnert und den man tadeln kann.¹⁹ Aber eine Predigt über die Bibel ist kein wissenschaftlicher Kommentar. Gregor hätte seine metaphorische Deutung des Wortes "Himmelreich" unmöglich in der ersten Predigt geben können, ohne nicht auch dort bereits sein geistiges Verständnis des Wortes "Erde" begründen zu müssen. Das aber hätte ihm die Pointe seiner zweiten Predigt verdorben und war daher nicht im Sinn seiner *utilitas causae*. Ihr, die unter dem Bild der Leiter ihren Ausdruck fand, müssen wir uns jetzt noch einmal zuwenden.

Gregors *utilitas causae* ist ein *argumentum convenientiae*. Ein solches Argument geht von einem göttlichen Logos aus – in der Welt als "nach Zahl und Maß" (Sap 11,21) geschaffener Ordnung, in der Geschichte als Heilsgeschichte und in der Bibel als inspiriertes Wort. Diesen Logos, dessen "Konvenienz" als gottgefälliges *aptum* (θεοπρεπές) schön, wahr und auch im Blick auf unser Heil gut ist, gilt es zu entdecken, also zu "finden", nicht zu "erfinden". Für den Exegeten bedeutet das jenes sorgfältige Forschen (πολυπραγμονεῖν im positiven Sinne), von dem Gregor soeben sprach (92,2), und das eine Spurensuche "bis zum letzten Jota" sein darf.²⁰ Im Sinne eines solchen Logos gibt daher Thomas von Aquin auf die Frage, ob die Seligpreisungen "passend" (*convenienter*) angeordnet sind, die Antwort: "sehr passend" (*convenientissime*), indem er ihre Korrespondenz zeigt mit den drei aufsteigenden Lebensformen der *vita voluptuosa* (beat. 1–3), der *vita activa* (beat. 4) und der *vita contemplativa* (beat. 5–7) und mit den zu deren Bewältigung nötigen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes (S. Th. 2–1 q. 69 a. 3 und 4).

¹⁹ Ähnlich Gregor in *De trid. sp.* (GNO IX 286,1–12); vgl. SPIRA 1981, 242.

²⁰ HARL 1972 = 1993, 74 für Origenes, wie 1982 = 1993, 109 (mit dem Wort des Klemens, *Strom.* VI init.): "L'Écriture est obscure pour que nous soyons actifs dans la recherche du sens profond".

Vorausgegangen darin war ihm Augustinus in dem schon genannten Werk über die Bergpredigt, dessen ganz auf der Siebenzahl beruhende kunstvolle Komposition die sieben Seligpreisungen mit den sieben Gaben des Hl. Geistes (Is 11,2–3), den sieben Vaterunserbitten des Herzstücks der Bergpredigt (Mt 6,9–13) und ihren in sieben Gruppen aufgeteilten Geboten insgesamt (Mt 5–7) verbindet, wobei die sieben Stufen des Aufstiegs eine Bewegung vom aktiven zum kontemplativen Leben anzeigen und die achte Seligpreisung den mit dem Geheimnis der Oktav bezeichneten Schritt der Vollendung aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit.²¹

Die Zahlensymbolik Augustins mit ihren tiefen, ganz auf unsere Vervollkommnung gerichteten geistlich-anagogischen Bezügen ist das Höchstmaß einer *theologia convenientiae* im Verständnis der Seligpreisungen. Das hat einen tiefen Eindruck auf die Folgezeit gemacht, wie die Vielzahl der bei der Editorin verzeichneten Testimonien bezeugt,²² aber darüber hinaus auch ein so hochdifferenziertes und wohl immer noch nicht ganz entschlüsseltes Gebilde wie das Figurengedicht des Rhabanus Maurus²³ sowie dessen Umsetzung durch seinen Schüler Otfried von Weissenburg bei der Behandlung der Seligpreisungen in seinem althochdeutschen Evangelienbuch – eine Umsetzung, die offenbar bis in die Gestaltung der Metrik reicht.²⁴

Das sind gewiß sehr komplexe Deutungen der Seligpreisungen. Aber ihr Grundgedanke eines Aufstiegs ist einfach. Und dieser Gedanke kam zu Augustinus offensichtlich durch seinen Lehrer in der Exegese Ambrosius und zu diesem, der so vieles aus Kappadokien empfangen hatte, speziell von Gregors Bruder Basilius, eben durch Gregor.²⁵

Denn Gregor war es, der unter dem Bild der Leiter diesen Gedanken

²¹ Vgl. MUTZENBECHER IX–XIII.

²² MUTZENBECHER 227–238.

²³ *In honorem s. crucis* 17, *Figura XII De octo beatitudinibus*, ed. M. PERRIN (= CChr.CM 100), Turnhout 1997, 136–143. 310. Vgl. FERRARI 1996, 517 f und 1999, was ich leider nicht mehr einsehen konnte.

²⁴ Vgl. W. KLEIBER 286–293, der eine kommentierte Neuausgabe vorbereitet. – Dergleichen stößt heute auf wenig Verständnis. Doch suchen letzten Endes auch solche Erscheinungen die, wie Anselm sagt, *inenarrabilis . . . nostrae redemptionis pulchritudo*, weshalb man die *simplicitas* solcher *rationes non necessariae* nicht “verlachen” solle (*Cur Deus homo* 3). Hier liegt auch der Unterschied zu der Artistik der hellenistischen Figurengedichte.

²⁵ Ambrosius, *Exp. Ev. sec. Luc.* V 49–68; vgl. bes. 52, 60 (“Einige wollen, daß dies die Tugendgrade sind, durch die wir von den untersten zu den höheren aufzusteigen vermögen”), 61. – Doch findet sich bei Augustinus mehr von Gregor, als Ambrosius enthält, vgl. MUTZENBECHER XV.

wohl erstmals so konsequent durchgeführt hat.²⁶ Doch war er deshalb auch sein "Erfinder"? Denn diese Frage interessiert uns heute ja mehr als die Qualität eines Gedankens.²⁷ Dazu die folgende Erwägung.

Wir haben gesehen, wie sehr bei Gregor der Stufenweg abhängt von der Deutung der verheißenen Erde als einer geistig zu verstehenden Erde. Doch in diesem (schon bald durchaus strittigen)²⁸ Verständnis war ihm Klemens von Alexandrien vorausgegangen, der die den Sanftmütigen verheißene Erde ganz unbefangen mit der "wahren Erde" aus Platons Phaidon deutet und diesen dabei wörtlich zitiert.²⁹ Und daß auch er die Seligpreisungen als Aufstieg (ἄνοδος) sah, zeigt Judith L. Kovacs in ihrem Beitrag zu diesem Band.

Doch die genauere Erklärung der "über dem Himmel liegenden Erde" Gregors (90,15) findet sich bei Origenes, seinem exegetischen Lehrer. Denn was wir bei Gregor biblisch zwar farbig ausgeführt sahen (92,1–93,6), philosophisch aber in den Grenzen einer Predigt nur knapp (90,13–24), wird bei Origenes systematisch erörtert, zunächst unter kosmologischem (*De Princ.* II 3,6–7), dann unter eschatologischem (III 6,8) Aspekt.

Origenes unterscheidet zwischen der Erde in Gen 1,1 und der das "Trockene" genannten Erde in Gen 1,10 und zwischen dem Himmel in Gen 1,1 und dem die "Feste" (Firmament) genannten Himmel in Gen 1,8. Auf der "trockenen" Erde und unter dem "festen" Himmel leben wir. Es ist die sichtbare Welt, deren "reine und lebendige Formen"³⁰ die darüberliegende geistige Welt des ersten Schöpfungstages (Gen 1,1) enthält, weshalb beide Welten zwar unterschieden, aber

²⁶ Berg- und Leiter und die graduelle Sequenz der Seligpreisungen werden den Hörern immer wieder vor Augen gestellt: I 77,4–78,21; II 89,22–90,8; 97,14–17; III 98,24–99,10; IV 110,12–16; 121,5–7; V 123,20–124,8; 127,5–9; 131,14–16; VI 136,26–137,11; 138,10–11; VII 148,25–149,14; VIII 161,9–17; 164,14–25. Und immer wieder (doch natürlich erst ab der zweiten Predigt) wird auf die Folgerichtigkeit (ἀκολουθία) dieser Anordnung (τάξις) hingewiesen: 90,3–4.6.12.17; 92,23; 101,17; 104,8; 110,12; 124,16–18; 125,1; 128,7; 133,12; 139,21; 161,9; 162,12–13; 169,14–15.

²⁷ Dazu vgl. C.S. LEWIS, *The Screwtape Letters* XXVII.

²⁸ Vgl. z.B. Chrysostomus, der als Antiochener die Verheißung ganz irdisch und materiell deutet: "Sage mir, welche Erde? Einige sagen, eine geistige. Aber so etwas gibt es nicht. Denn nirgends finden wir in der Schrift eine geistige Erde..." (*In Matth. hom.* XV 3 [PG 57, 226]). Bei ihm findet sich der Aufstiegsgedanke nicht, lediglich der Satz: "Darum hat der Herr, indem er von dem ersten zu dem jeweils folgenden Gebot einen Weg vorbereitet, uns eine Art goldene Kette geschmiedet" (ib. 230 fin.).

²⁹ *Strom.* 4, 6, 37 (264,23–265,4 Fr.).

³⁰ III 6,8 (289,31–32 K.).

nicht getrennt, sondern die "eine und vollkommene Welt" (*unus et perfectus mundus*)³¹ sind. Die "obere Erde" ist der vorübergehende Sitz der Seligen, der obere Himmel ihr endgültiger. Und wie später Gregor, deutet Origenes die den Sanftmütigen verheißene Erde (Mt 5,4) als jene obere Erde und bringt sie wie Gregor in Verbindung mit dem "Land der Lebenden" des Psalms (Ps 26,13).³²

Damit hat die "über dem Himmel liegende Erde" Gregors ihren kosmischen Ort.³³

Daß auch Origenes, wie vor ihm Klemens, die Seligpreisungen als "Aufstieg" verstanden hat, läßt sich allenfalls vermuten, da von seinem Matthäuskommentar der Teil zu Mt 5 nicht erhalten ist. Doch deutet er bei der erhaltenen Auslegung von Mt 21,1 ff die "Sendung" der Jünger nach Jerusalem zu einem "notwendigen Werk" (Mt 21,2 f) anagogisch als möglichen Hinweis auf ein hier lediglich nicht ausgesprochenes heilsnotwendiges Tun, und er "gewinnt diesen Gedanken" (ἐννοίαν λαμβάνω), indem er "auf die Reihenfolge achtet" (ἐπιστήσας τῇ τάξει) der in den Seligpreisungen bei Matthäus aufgezählten eschatologischen Verheißungen und ihrer entsprechenden (?) Leistungen zuvor auf Erden.³⁴ Die Stelle ist etwas dunkel. Auf jeden Fall aber zeigt sie, daß Origenes die Seligpreisungen auf eine und dieselbe Menschengruppe bezieht, was ja die Voraussetzung ist für ihre Deutung als Stufenweg.

Die Seligpreisungen wurden also bereits vor Gregor als Aufstieg verstanden – deutlich von Klemens, von Origenes möglicherweise. Worin also läge Gregors Beitrag zu dieser so früh einsetzenden Auslegung im Sinne einer Theologie ihrer "Konvenienz"? Dazu abschließend mein persönlicher Eindruck.

³¹ II 3,6 (122,20 K.).

³² Mt 5,4(5): II 3,6 (123,10 K.); II 3,7 (126,9–10 K.); III 6,8 (289,31–32 K.) – Ps 26(27),13 (Greg. 92,9–12): II 3,6 (123,7 K.). – Zu den schwierigen kosmologischen Implikationen der "oberen Erde" bei Origenes, vgl. den Kommentar von CROUZEL/SIMONETTI 150–157. – Zur Kontroverse um Gen 1,1 als *mundus intelligibilis* seit Philon, vgl. RIEDWEG 448–461.

³³ Noch Dante kennt ihn, wie SIMONETTI (1967, 111 f) einen sonst nicht verstehbaren Vers geklärt hat: "Alleine saß sie oben auf der wahren Erde" (Beatrice, *Purg.* XXXII 94). – Doch wie schon oben bei Gregors "Flug der Seele" (90,13–24) zu Platon gesagt, sind auch bei Origenes Eschatologie, Protologie und erkennende Heiligkeit im Diesseits in einer spirituellen Weise miteinander verbunden, die der topographischen Determinierung Grenzen setzt (vgl. SIMONETTI 1967, 112).

³⁴ In *Matth.* XVI 16 (GCS 40: Origenes X 526,1–29; PG 13,1425 B.). Die Fragmente 79 ff zu Mt 5 (GCS 41,1: Orig. XII 1, 47 ff und GCS 41,2: Orig. XII 2, 72 f) geben zu der Frage keine Auskunft.

Wir haben gesehen, wie Gregor bei der Auslegung von "Erde" und "Himmel" das exegetische Instrumentarium seiner Zeit einsetzt: *συνήθεια* und *τρόπος*, sowie nach dem *σκοπός* aus der obligaten Prologtopik speziell die Frage nach der *τάξις*, mit der er in dieser Rede den Stufencharakter der Jesusworte findet. Christoph Schaublin und sein Schüler Bernhard Neuschäfer haben gezeigt, wie fruchtbar und folgenreich hier die einst im hellenistischen Alexandrien entwickelte und in der Kaiserzeit stetig weiter geübte pagane Philologie auf die Exegeten der Bibel gewirkt hat. Dieses Ergebnis ihrer Forschung hat auch die von der französischen Forschung so früh schon erkannte anagogische Bedeutung der Frage nach der "Folgerichtigkeit" (*ἀκολουθία*) des biblischen Textes bei Origenes und Gregor von Nyssa in ein noch schärferes Licht gestellt. Denn ohne dieses Jahrhunderte lang geübte genaue Hinhören auf den Homertext, ob er auch "stimmig" ist, wäre diese eigenartige Frucht am Baum der Bibelexegese nicht gereift. Und nicht zufällig wurde sie zuerst bei Gregor, dann erst bei Origenes entdeckt. Denn an dieser neuen Dimension der alten Methode hat Gregor einen Anteil, der gewiß spezifisch und unverwechselbar, doch nicht in dem heute gesuchten Sinn "originell" ist.

Gregor besaß eine ungewöhnliche publizistische Begabung. Diese Begabung ließ ihn einen Gedanken, den er sich ganz zu eigen gemacht hat, so formulieren und vor allem applizieren, daß der Gedanke die Wirkung haben konnte, die er in der Geschichte dann tatsächlich auch hatte. Das gilt für den wirkmächtigen Gedanken der "Epektasis" als *progressus infinitus*, und es gilt, wie man heute weiß, auch für den damit eng verbundenen Gedanken von der "Unendlichkeit Gottes". Von keinem dieser Gedanken war er der "Erfinder", wohl aber ihr großer und erfolgreicher Propagator. Und dasselbe gilt, denke ich, auch für seine Sicht der Seligpreisungen. Sein eindrucksvolles Bild von der Leiter ist ein Zeugnis dieser Begabung und ganz sicherlich seine "Erfindung". Es gab dem bereits gedachten Gedanken von den Seligpreisungen als Weg des Aufstiegs zu Gott die für Gregors Begegnungen mit der Bibel so charakteristische Dynamik und Strahlkraft.³⁵

Technisch gesehen, beruht diese Eigenart Gregors lediglich auf der Konsequenz, mit der er dem einmal bestimmten Skopós eines biblischen Werkes die gesamte Auslegung unterordnet – so bei den Psalmen,

³⁵ In diesem Sinne also würde ich die Meinung, Gregor habe "als erster" die Seligpreisungen als Weg des Aufstiegs gedeutet (MUTZENBECHER XIV; HAMMAN 15.18; vgl. GIRARDI 181), modifizieren.

dem Buch Prediger, dem Hohenlied oder hier bei den Seligpreisungen. Denn "jeder Sache", sagt er, "die nach einem bestimmten Ziel (σκοπός) ausgerichtet ist, wohnt eine gewisse natürliche und zwingende Anordnung (τάξις) inne, die folgerichtig (δι' ἀκολουθου) das Erstrebte zuwege bringt".³⁶ Da freilich der Skopós die Hinführung zu dem höchsten Ziel ist, erhält Gregors Technik eine religiöse Dynamik, die "den Zuhörer packt und 'nach oben' reißt".³⁷

II. DER ZWEITE PREDIGTTEIL: DIE SANFTMUT (93,7–98,21)

Die Frage des ersten Teils war: "Was für eine Erde (τίς γῆ) werden die Sanftmütigen als Erbe erhalten?" Die Frage jetzt ist: "Als was für einer Tugend (τίνος ἀρετῆς) Ehrengabe liegt das Erbe jener Erde bereit?" Kurz, die Frage ist: τί τὸ πρᾶον; – "Was ist das Wesen der Sanftmut?" (93,9).³⁸ Das ist die *Quaestio*, und Gregor behandelt sie souverän in fünf energischen Schritten, logisch klar und – es handelt sich um den ethischen Teil der Predigt – sehr konkret:

- (1) Die Fragestellung, eine Definition und ihre Aporie (93,7–94,15),
- (2) deren Lösung aus dem Blick auf die menschliche Natur (94,16–95,5), der –
- (3) illustriert durch Beispiele aus dem menschlichen Leben (95,5–96,16) –
- (4) speziell zu *der* menschlichen Untugend führt (96,16–97,12), die nun
- (5) auch ethisch den Ort der Sanftmut in der Reihenfolge der Seligpreisungen begründet (97,13–98,21), womit die Predigt am Ende zu ihrem Anfang zurückkehrt.

Soweit der Gedankengang im Überblick; zu seiner Durchführung nur wenige Bemerkungen.

³⁶ In *Inscr. Ps. II* 11 (GNO V 115, 22–25).

³⁷ So in ihrer gehaltvollen kleinen Studie H.M. MEISSNER (1993, 227), die hier stellvertretend für alle anderen genannt sei, die dieses Phänomen bei Gregor gewürdigt haben.

³⁸ Das substantivierte Neutrum des Adjektivs (τὸ πρᾶον) ist nicht ganz dasselbe wie das entsprechende Substantiv (ἡ πραότης). Doch kann dieser feine griechische Unterschied zwischen einer Kraft und ihrer Wirkung (vgl. z.B. Platon, *Theaet.* 182b1–2 zu θερμόν – θερμότης und λευκόν – λευκότης) im Deutschen nicht wiedergegeben werden.

1 (93,7–94,15)

Eine Definition der Sanftmut lautet: “Ruhe und Langsamkeit” (τὸ ἡρεμαῖόν τε καὶ βραδύ).³⁹ Das ist eine sehr allgemeine Begriffsbestimmung, weshalb Gregor die Frage “Was ist Sanftmut?” (τί τὸ πρᾶον;) gleich spezifiziert durch die Frage “Sanftmut in welcher Hinsicht?” (τὸ περὶ τί πρᾶον). “Denn”, sagt er, “es scheint mir nicht richtig, alles gleichermaßen für eine Tugend zu halten, was ‘in Sanftmut’ geschieht, wenn nur ‘Ruhe und Langsamkeit’ mit diesem Wort bezeichnet würde” (93,10–12). Und er verweist auf den Sport, auf Laufen und Boxen, wo Ruhe und Langsamkeit alles andere als Tugenden sind (93,12–15).

Doch illustriert wird dieser Einwand nun ganz und gar spirituell aus der Sportmetaphorik des Apostels Paulus und seiner Kämpfe bis hin zu Davids Lauf gegen seine Feinde und dem Bräutigam des Hohenliedes, der einer Gazelle gleich über die Hügel springt. Noch viele Beispiele gäbe es, wo in der Bibel die Schnelligkeit der Bewegung höher geschätzt werde als die Sanftmut, weshalb Gregor diesen temperamentvollen Abschnitt, der auch stilistisch die Dynamik seines Inhalts spiegelt, mit der Frage endet, wie denn das göttliche Wort dann die durch Ruhe und Langsamkeit bestimmte Sanftmut als sittlich gut seligpreisen könne, und er verweist noch einmal auf den paradiesischen Charakter des den Sanftmütigen verheißenen Lohnes.

Der Abschnitt erhält seine Dynamik – neben den lebhaften Anreden an die Hörer (93,24.25.26) und den dramatischen Bildern der paulinischen Agone⁴⁰ – nicht zuletzt durch die Vielzahl der Vokabeln aus einem Wortfeld, das Gregor (neben dem alpinistischen des “Aufstiegs”) besonders teuer ist: Bewegung und Lauf – nach vorwärts gestreckte Bewegung und vorwärts eilender schneller Lauf. 23 solcher Wörter

³⁹ Zum Gebrauch lexikalischer Hilfsmittel (Glossare u.ä.) bei den Vätern, vgl. SCHÄUBLIN 95–108 und NEUSCHÄFER 140–145 (zu Gregor 154 Anm. 116). Die von Gregor benutzte Definition findet sich nicht unter den fünf Definitionen der *πραότης* bei Origenes *fr.* 81 (GCS 41,1 p. 48 und (!) Nachtrag GCS 41,2 p. 72; E. KLOSTERMANN, Überkommene Definitionen im Werk des Origenes: ZNW 37 [1938] 60). – Zu der Engführung des Begriffs *πραότης* durch die (quasi-)synonymische Umdeutung (Metalepsis) als “Ruhe und Langsamkeit” vgl. SCHÄUBLIN 104 und dessen Hinweis auf Alex. Aphr. zu Arist. *Top.* 111a8 (*Comm. in Arist. Gr.* II 2 pp. 156,19–158,7).

⁴⁰ Beim “Kratzen mit den Nägeln” geht er aber in seinem Temperament vielleicht zu weit. Denn das war nicht einmal bei den gewiß nicht zimperlichen Regeln des Pankration erlaubt (Philostr. *Imag.* 2,6) – außer in Sparta (ib.); doch kam dergleichen vor (Luc. *Demonax* 49).

fallen auf nur 26 Zeilen (93,13–94,9). Das hat natürlich seine Bedeutung, die er den Hörern gleich darauf klar machen wird.

Die Darstellung der Aporie ist, wie gesagt, völlig biblisch getränkt und zwar wieder in der unverwechselbaren Weise Gregors, “mit der Bibel” zu sprechen, d.h. die biblischen Anspielungen und Zitate nahtlos mit der eigenen Syntax zu verschmelzen.⁴¹

Dieser biblische Charakter der Passage läßt leicht übersehen, daß es sich um die biblische Version einer platonischen Beweisführung im Dialog *Charmides* (159a9–160d4) handelt. Denn so wie Gregor den Begriff “Sanftmut” (τὶ τὸ πρᾶον 93,9) mit der Frage untersucht, in welchem Bereich (περὶ τί 93,9) die als “Ruhe und Langsamkeit” (ἡρεμαῖόν τε καὶ βραδύ 93,11–12) bezeichnete Sanftmut eine Arete und “selig zu preisen” ist (93,10), untersucht Sokrates den Begriff “Sophrosyne” (τί φης εἶναι σωφροσύνην 159a10) ebenfalls mit der Frage, in welchem Bereich die ebenfalls als “Langsamkeit und Ruhe” (τὰ τῆς βραδύτητός τε καὶ ἡσυχιότητος 160b5) bezeichnete Sophrosyne ein καλόν und “lobenswert” ist (159c1 etc. 160a10), und dies ebenfalls (unter anderen) mit Beispielen aus dem Sport (Lauf, Boxen, Ringen, Sprung 159b11–d2) und ebenfalls durch die Opposition “ruhig/langsam – heftig/schnell” mit letzterem als dem “Besseren” (159c9 etc.; vgl. 93,13 ἀμείνων; 94,8 προτιμότερον), wodurch in beiden Fällen die Untersuchung negativ endet und einen neuen Ansatz nehmen muß (οὐκ ἄρα ἡσυχιότης τις ἢ σωφροσύνη ἂν εἴη 160b7; vgl. 94,9–10 πῶς ἐνταῦθα ἐν κατορθώματος εἶδει μακαρίζει τὸ πρᾶον ὁ λόγος).⁴²

Dem logischen Geheimnis dieser Fehlschlüsse (der – modern gesprochen – nicht notwendige Übergang zwischen den Prädikatoren “ruhig” und “lobenswert” und folglich auch zwischen “ruhig” und “Sanftmut” bzw. “Sophrosyne”) soll hier nicht weiter nachgedacht werden. Sondern sehen wir rasch, wie Gregor die Aporie löst.

2 (94,16–95,5)

Die Lösung geschieht durch die mit Gregors einschränkende Frage “in welcher Hinsicht?” schon vorbereitete Korrektur der Verbindung

⁴¹ Den im *App. font.* genannten vier Stellen aus Paulus wäre noch 2 Cor 4,10 hinzuzufügen (zu 93,29.23.27). Dieser Abschnitt legt den von A.M. RITTER beim Kolloquium geäußerten Gedanken an eine Mönchsgemeinschaft als Adressaten der Predigtreihe besonders nahe.

⁴² In den *App. font.* wäre also zu 93,9–94,10 Plato *Charm.* 159a9–160d4 aufzunehmen.

“ruhig” und “lobenswert”: das in welcher Hinsicht Ruhige ist lobenswert? (τὸ περὶ τί πρᾶον μακαρίζει ὁ λόγος; 93,9–10).

Der kurze Text ist sehr schön und typisch für Gregors Argumentationen, bei denen sich Vernunft und Sinne, deduktives Enthymem und induktives Beispiel so gerne die Hand reichen. Das hat ja die heute vergessene Kunst der “Chrie” immer geübt. Denn es sind die beiden “Korrelate”, die sich, wie Goethe sagt, “immerfort suchen”.⁴³

Gregors Gedankengang ist: Unsere Natur ist höchst agil in der Neigung zur Schlechtigkeit (94,16–18). Diese Neigung gleicht dem Fall schwerer Körper und dessen unbeschreiblicher Beschleunigung (94,18–22). Folglich kann nur das gedachte Gegenteil einer Schnelligkeit dieser Art selig zu preisen sein (94,22–24). Die Neudefinition der Sanftmut muß also lauten: “Eine langsame und unbewegte feste Haltung (ἔξις) in Hinsicht auf derartige Antriebe unserer Natur” (94,24–25). Und wieder ein Gleichnis: Wie das Feuer stets nach oben bewegt ist und nach unten unbewegt, so ist auch die Tugend “zu den oberen und jenseitigen Dingen” (πρὸς τὰ ἄνω καὶ ὑπερκείμενα) heftig bewegt und nie an Schnelligkeit nachlassend, jedoch gefesselt für die Gegenbewegung (94,25–95,1). Und wieder der Vernunftbeweis: Weil also gemäß unserer Natur sich die Geschwindigkeit hin zum Schlechten steigert, wird mit Recht die Ruhe in solchen Dingen selig gepriesen; wird doch die Ruhe hierin zum Zeugnis für die Bewegung nach oben (95,2–5).

So wird also hier das gesamte “Vokabular der Bewegung” aus dem aporetischen Teil mit dem “Aufstieg” verbunden, dem Grundgedanken der Predigt. Der letzte Satz rührt an das Paradox, mit dem Gregor die uralte griechische Frage, wie es in der Welt des Veränderlichen etwas Festes geben kann, auf seine Weise beantwortet.⁴⁴ Er stellt es dar in seinem “Leben des Moses”, wo er bei der Auslegung von Ex 33,22 sagt: “Und dies ist in der Tat von allem das Paradoxeste: wie dasselbe sowohl Stehen als auch Bewegung ist . . . Es bedeutet, je fester und unverrückbarer einer im Guten verharret, desto mehr vollendet er im Lauf der Tugend”.⁴⁵

Damit ist die Aporie gelöst. Beide Abschnitte zusammen (93,7–95,5) sind – im Rahmen einer Predigt – ein Beispiel für die “Lösung” eines

⁴³ Maximen und Reflexionen 907.

⁴⁴ Vgl. SPIRA 1984, 124–127.

⁴⁵ *V. Moys.* (GNO VII/I 118,3–8). Zur “Kinesis” bei Gregor, vgl. den anregenden Beitrag von Tina DOLIDZE in diesem Band.

biblischen Textproblems durch die methodische Anwendung einer "Antithese". Zwar war die Fähigkeit zur "Gegenrede" fester Bestandteil der rhetorischen Ausbildung. Doch bei der Bibelexegese hat auch diese Methode ihren Ursprung wieder, wie Christoph Schäublin nachgewiesen hat, in der paganen Philologie, näherhin in der Gattung der sogenannten "Problemkommentare", die dann in der christlichen "Erotapokriseisliteratur" so lange fortleben sollten.⁴⁶ So steht der Bau auch dieser sublimen Gedanken auf dem verborgenen Fundament einer durchaus handwerklichen Kunst.

3 (95,5–96,16)

In diesem Abschnitt verdeutlicht Gregor den Sinn der Seligpreisung durch "Beispiele aus dem Leben" (95,5–6). Es ist ein sehr "menschlicher" Teil der Predigt – im Sinne des milden Gesetzes der Seligpreisungen, in denen die Alte Kirche ein Gegenstück zu der harten Gesetzgebung des Sinai sah.⁴⁷ Das ethische Vokabular dieses Abschnittes ist stoisch, wie so oft bei den Vätern. Doch der Inhalt ist es nicht, sondern wie die platonische und aristotelische Ethik geprägt von dem Grundsatz *κατὰ δυνάτον* – "nach Kräften".

Gregor geht aus von der doppelten Potenz unserer Willensfreiheit, ihrer Offenheit für Tugend und Untugend (95,6–14). Dann weist er auf die stoffliche Gebundenheit unseres Lebens und auf die um das Stoffliche kreisenden Leidenschaften mit ihrem unaufhaltsamen Drang nach Erfüllung (95,14–17). Und es folgen vier Antithesen,⁴⁸ alle mit dem einen Gedanken: Weil so die *condition humaine* ist, deshalb preist der Herr selig nicht eine Existenz "außerhalb der Leidenschaften", sondern deren durch Sanftmut mögliches Maß. Denn – so betont Gregor auffällig stark – eine geforderte "Leidenschaftslosigkeit" (*ἀπάθεια* 95,20.23; 96,1) wäre nicht menschenmöglich (95,18–19.24–27; 96,1) und daher nicht gerecht (95,23–24.28) und würde die Seligpreisung für das Leben nutzlos machen (96,4–5). Verurteilt werde daher nicht die situationsbedingte unwillentliche Leidenschaft aus Schwäche (96,5–6.7–9), sondern wer sie vorsätzlich an sich reißt (96,6). Dem

⁴⁶ Vgl. SCHÄUBLIN 49–65; NEUSCHÄFER 340–342. Zu der Methode bei Gregor vgl. MEISSNER 1991, 115–121 und 1993, 245–247.

⁴⁷ Vgl. z.B. Leo M., *Sermo* 95(91),1 oder vor ihm Chromatius Aquil., *Tract. III in Matth.* (PL 20, 332 B). Zu den Seligpreisungen als "neuer Dekalog" in den frühen Liturgien, vgl. FRANZ 385; FISCHER 276 f und wieder bei Petrus Canisius, vgl. FISCHER 282 f.

⁴⁸ 1) 95,17–22. 2) 95,22–28. 3) 95,28–96,2. 4) 96,5–7.

Sturzbach der Leidenschaften mit Vernunft zu widerstehen ist das “Wesen der Tugend” (τῆς ἀρετῆς ἔργον 96,12) und “selig” sind, die das üben (96,9–16).

So die arg verkürzte Wiedergabe dieser für Gregors Sicht der Affekte bezeichnenden Stelle.⁴⁹

4 (96,16–97,12)

Gregor verliert die Frage dieses Predigtteils nicht aus den Augen. Sie lautete, wie erinnerlich, “wie” (πῶς 94,9) die als Ruhe und Langsamkeit geltende Sanftmut selig zu preisen sei, was Gregor als berechtigt zeigte wegen unserer konstitutionellen generellen Agilität beim Schlechten, manifest speziell bei den Affekten. Mehr aber, sagt er jetzt, lasse sich beim Affekt des Zorns sehen, “wie” (ὅπως 96,17) die Sanftmut selig zu preisen sei.

Kein Affekt hat die Antike stärker beschäftigt als der Zorn – seine Ursache, seine Wirkung, seine Bekämpfung. Das beginnt in der Ilias, wurde von den Philosophen bis ins letzte analysiert, besonders von Aristoteles und den Stoikern, und fand drastische Darstellungen in der Populärphilosophie und auf der Bühne. Auch die Väter gehören in diesen Chor. So predigt Basilius, um nur den nächsten Umkreis Gregors zu nennen, gegen den Zorn, und Gregor von Nazianz schreibt ein Gedicht über den Zorn von mehr als 500 Versen.⁵⁰

⁴⁹ Zu Gregors Affektenlehre, vgl. die differenzierte Darstellung bei MEISSNER 1991, 265–283. – Zur stoischen Terminologie in dieser Predigt, vgl. mit SVF IV (Index s.v.) die Begriffe ἀπάθεια (95,23), ἀπαθής (96,1), πάθος (95,15.18; 96,7.10; 97,5.8), ὁρμή (94,25; 95,1.11; 96,8.10); τῆς ψυχῆς κίνησις (96,13), πλεονάζειν (95,2), ἐκφέρεσθαι (96,10 παραφ.), νόσος (96,19; 97,7), ἀρρώστημα (97,19 -ία), ἰατρός (97,8), θεραπεύειν (97,9). Zur inhaltlichen Differenz dieser sprachlichen Affinität vgl. die Wendungen, mit denen Gregor (gegenüber dem stoischen παρὰ φύσιν SVF IV 160 f) unterscheidet, was κατὰ φύσιν ἡμῶν (95,2) dem Menschen “aus Fleisch und Blut” (95,21; 96,4–5) unmöglich und möglich ist: οὐ τοὺς ἔξω πάθους μακαρίζει ὁ κύριος (95,17–18); οὐ γὰρ δυνατόν (95,18–19); οὐ γὰρ καθ’ ὅλου τὴν ἀπάθειαν νομοθετεῖ (95,22–23); ὅσα ἡ φύσις οὐ δέχεται (95,24); οὐ τὸ παντάσιν ἀπαθὲς ἐγκελεύεται (95,29–96,1); τὸ μὲν γὰρ ἔξω τῆς φύσεως (96,1), ἀλλὰ τὸν ἐνδεχόμενον τῆς ἀρετῆς ὅρον (95,20–21), ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ καὶ κατὰ φύσιν δυνάμει πρόσφορον . . . νόμον (95,27–28), ἱκανὸν . . . τὸ πρᾶον (95,21–22). εἰ τὸ ἀκίνητον πρὸς ἐπιθυμίαν ὁ μακαρισμὸς ὑπετίθετο, ἀνόνητος ἂν ἦν τῷ βίῳ καὶ ἄχρηστος ἡ εὐλογία (96,2–4) οὐ τὸν ἐπιθυμήσαντα κατὰ τινα συντυχίαν (φησὶν) εἶναι κατάκριτον, ἀλλὰ τὸν ἐκ προνοίας (96,5–7). Das ist die gerne übersehene realistische Seite in der so oft kritisierten Idealität dieses Denkens – ἡ συγκεκραμένη τῇ φύσει ἀσθένεια (96,8)!

⁵⁰ Bas. *Hom.* 10 (PG 31, 353–372); Greg. Naz. *c.* 1,2,25 (PG 37, 813–851). Zu den Zorntheorien in der griechischen Philosophie, vgl. BÄUMER 17–40 (Aristoteles, bes. 32–40: “Degressive Tierhaftigkeit”) und 41–71 (Hellenismus). Zur Topik der physischen Symptome und des Verhaltens, vgl. OBERHAUS 78–95.

Eine besondere Rolle, vor allem bei den späteren und volkstümlicheren Behandlungen des Themas, spielt die abstoßende Beschreibung des Zornigen – sowohl physisch wie im Verhalten. Eben das tut auch hier Gregor, wenn auch verhaltener als sein Bruder Basilius.

Gregor beginnt mit der Ursache des Zorns: wenn die Verstimmung durch ein Wort, eine Handlung, einen Gedanken die Krankheit erregt, so daß das Blut zum Herzen kocht und die Seele aufsteht zur Vergeltung (96,18–20). Das ist Gregors Kurzfassung der philosophischen Zorntheorie, und schon ist er bei der Wirkung: der beliebte Topos von der Vertierung (96,20–23); gefolgt von den physischen Symptomen: die Augen blutunterlaufen, nicht Herr über die Stimme, Schaum vor dem Mund (96,24–97,5). Das ist alles, gerade genug, um als Folie zu dienen für das abschließende Gegenbild (97,6–12) dessen, der auf die Seligpreisung blickt und mit Gedanken der Vernunft die Krankheit besänftigt – die Stimme ruhig, Stille im Blick: “Seligzupreisen der Sanftmütige, wenn er sich von der Schlechtigkeit seines Nächsten die gute Haltung nicht mitentstellen läßt” – ὁ τῇ τοῦ πέλας κακία μὴ συνδιαστρέψας τὸ εὖσχημον (97,11–12).

Der letzte Satz ist ein goldenes Wort, schwer zu befolgen, doch leicht zu verstehen. Der hier mit “gute Haltung” wiedergegebene Begriff τὸ εὖσχημον bedarf gleichwohl einer Erläuterung. Zwar steht er hier im Kontrast zu dem drastisch beschriebenen äußeren ἄσχημον (97,3.9), hat aber für an Platon geschulte griechische Ohren eine über das Äußere hinausgehende Bedeutung. Er bezeichnet nichts weniger als das Ziel der platonischen Erziehung, genauer gesagt, ihres propädeutischen Teils (*Rep.* II 15–IV), der die ethischen Voraussetzungen schafft für den Aufstieg des Menschen zu seinem dianoetischen Ziel (*Rep.* V–VII). Diese charakterliche Bildung geschieht in “erster Linie” durch eine Musik, deren Ton und Takt der Seele “Wohlgestalt” (εὖσχημοσύνη) bringt und sie “wohlgestaltig” (εὖσχήμονα) macht – wenn man richtig erzogen wird, sonst das “Gegenteil” (401d5–e1). Und wenn so charakterliche Schönheit und die ihr entsprechende äußere Haltung “zusammenfallen”, dann ist das der “schönste Anblick” (κάλλιστον θέαμα) für den, der das zu sehen vermag (402d1–4). Daß die Inhalte der Musik, gerade für das Kind (377b1), theologisch und ethisch besonders hochstehend sein müssen, ist das Fundament dieses Konzeptes und seines ethisch-ästhetischen Ziels.⁵¹ Auch Gregor spricht (in einem musikalischen Kontext) explizit

⁵¹ Dasselbe Konzept auch *Leg.* II.

von der sichtbaren εὐσχημοσύνη als dem spezifischen Ausdruck des (von der "enoptischen Philosophie des Seins" unterschiedenen) ethischen Bemühens.⁵²

Doch zum Zorn in Gregors Predigt muß noch ein weiterer Gedanke Platons erwähnt werden, nämlich seine paradoxe Forderung, daß "jeder Mensch zum leidenschaftlichen Zorn fähig und dabei zugleich im höchsten Grade sanftmütig sein muß".⁵³ Die Vereinigung ausgerechnet dieser Gegensätze ist "keine Kleinigkeit", wie Sokrates bei der Einführung des Gedankens selber zugibt.⁵⁴ Doch die Notwendigkeit ist einsichtig. Einziges Objekt aller Charakterbildung bei Platon ist ja jener eigenartige seelische Zwischenbereich, der weder sinnlich noch intellektuell ist, dafür aber viel mit unserem "Ich" als Selbstwertgefühl zu tun hat, wenn es empfindlich auf Ehre und Zurücksetzung reagiert. Hier wohnen auch Sanftmut und Zorn. Daß diese Kräfte der Erziehung bedürfen, machen schon die jedem Griechen vertrauten Worte Achills klar, als er erschüttert erkennt, was sein "unerzogener" Zorn angerichtet hat.⁵⁵

Die pädagogische Kurzformel Platons für diese Kräfte ist, daß man so früh wie möglich lernt, das zu lieben und zu hassen, was "geliebt und gehaßt werden muß".⁵⁶ Für die Sanftmut bedeutet dies, daß sie später dann alles das freundlich begrüßt, was der Vernunft Freund ist, und für den Zorn, daß er bei einem seelischen Konflikt dann die "Waffen erhebt zum Schutz der Vernunft", womit er zur Tugend der Tapferkeit wird.⁵⁷ Der springende Punkt dabei ist die Unbeirrbarkeit des Festhaltens – in Freud und Leid – an der von Kind auf gelernten Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Platon hat dieser Seelenkraft das unsterbliche Bild von dem "edlen Hund" gegeben,⁵⁸ und ein unbekannter antiker Kompilator seiner Ethik nennt treffend Sanftmut und Tapferkeit die "Tugend" dieser seelischen Kraft.⁵⁹ Das bringt die Sache gut auf den Punkt. Denn Sanftmut und Tapferkeit sind zwei Seiten derselben Medaille.

⁵² *In Inscr. Ps.* II,III (GNO V 75,28–76,12).

⁵³ *Leg.* 731b3–4.

⁵⁴ *Rep.* 374c10; 375b6–7; vgl. *Tim.* 18a5; *Theaet.* 144a4.

⁵⁵ *Il.* 18, 78–110. – "Was der Zorn will, erkauft er mit dem Leben" (Heraklit DK 22 B 85).

⁵⁶ *Leg.* 653c1–2; vgl. *Arist. EN* 1104b12–13.

⁵⁷ *Rep.* 401e1–402a4; 440e4–5.

⁵⁸ *Rep.* 375a2 (γενναῖος σκύλαξ), der insofern ein "philosophischer Hund" ist (375d9–376c5); 440d2–6.

⁵⁹ *Ps.-Arist., Περὶ ἀρετῆς* 1249 BEKKER. Ein "Dokument des frühen Peripatos" (E.A. SCHMIDT, *Aristoteles Werke* dt. 18/1, Darmstadt 1965, 24).

Der positiven Seite des Zorns widmet auch Basilius in seiner schon genannten Predigt "Gegen die Zornigen" zwei energische Kapitel, wobei er die Bilder Platons verwendet (auch den Hund) und den Zorn (θυμός) geradezu den "Nerv unserer Seele" nennt, den Spender ihrer Kraft im "Widerstand für das Gute", ja, eine "Gabe des Schöpfers", und dies illustriert an den Beispielen heiligen Zorns aus der Bibel.⁶⁰

Auch in Gregors Predigt hatte das tapfere Pendant der Sanftmut seinen Ort, nämlich – im Rahmen seines Themas – in den Kämpfen des Apostels, die er hart genug schildert (93,15–94,4). Beide Kappadokier töten also den Affekt nicht, sondern nehmen ihn, wie Platon, in den Dienst des "guten Kampfes".

5 (97,13–98,21)

Hier, am Ende der Predigt, kehrt Gregor zurück zu dem Gedanken, unter den er seine ganze Deutung der Seligpreisungen gestellt hat, den Gedanken ihrer Reihenfolge als Stufen, den er in dieser zweiten Predigt gleich zu Anfang entwickelt hat. "Wie" die Seligpreisung der Sanftmut zu verstehen ist, war die Frage des zweiten Predigtteils (94,10). Er hat dieses "Wie" gezeigt durch den Blick auf die menschliche Natur (94,18), "besser" (95,5) dann an der Manifestation unserer Natur in den Affekten allgemein und dann "mehr" (96,16) noch im Affekt des Zorns im besonderen. Und daß diesen Affekt die Seligpreisung "am meisten" (97,13) im Blick hat, zeigt nun ihr Ort in den Seligpreisungen: daß die Sanftmut "*nach* der Demut" uns zum Gesetz gegeben wird (97,14–15). "Denn es scheint", sagt er, "das eine sich dem anderen anzuschließen und wie eine Art Mutter der Sanftmut der Zustand der Demut zu sein" (97,15–18). Als Demut hatte Gregor ja die "Armut im Geiste" der ersten Seligpreisung in der ersten Predigt seiner Predigtreihe gedeutet, eine Deutung, die wohl allgemein in der Alten Kirche vertreten wurde.

Bei der Begründung, die Gregor jetzt für die Reihenfolge Demut – Sanftmut gibt, fällt auf, daß er die Verbindung der Sanftmut mit der Demut (ταπεινοφροσύνη), die ja nun wirklich keine "griechische" Tugend ist, sondern positiv nur von der Bibel bewertet wird,⁶¹ auf keine einzige biblische Aussage stützt, nicht einmal auf Mt 11,29.⁶²

⁶⁰ Hom. 10 c. 5–6 (PG 31, 364–369).

⁶¹ Doch weist mich Christoph RIEDWEG zu Recht auf Platon, *Leg.* 716 a 4 hin!

⁶² Oder Eph 4,2; Kol 3,12; Jes 26,6. – Bei aller Bibelfülle in dieser Predigt wird übrigens auch die Sanftmut selbst (außer *en passant* 92,5–6) mit nicht einer biblischen

Doch in der Bibel stehen beide Tugenden "nebeneinander", Gregor braucht sie "nacheinander". Deshalb schöpft er hier aus einem anderen Fundus. Und das ist die "Philosophie der menschlichen Dinge", die als eine andere *philosophia perennis* die philosophischen Systeme begleitet, auch der Bibel nicht fremd ist und in der Predigt gerne verwandt wird.⁶³ Hier ist es der Grundgedanke dieser Art "Moralistik": die Nichtigkeit des menschlichen physischen Lebens (ζωή) und folglich auch aller der Lebensführung (βίος) gebotenen äußeren Ehren und Eitelkeiten. Doch verbindet Gregor dies mit dem ihm lieben, ebenso metaphysischen wie religiösen Wort vom "gereinigten Auge der Seele" (98,3), mit dem, wer "sich in Demut erzieht" (97,20–21), diese "menschliche Täuschung" (97,22) durchschaut.⁶⁴

Ein solcher, sagt er, wird im Blick auf die Hinfälligkeit des Lebens – und Gregor schildert die *miseriae vitae* in der vollendeten Protasis eines einzigen Konditionalsatzes – über keine Zurücksetzung verärgert sein (97,21–98,4). Er wird im Gegenteil Ehrungen für Täuschung halten, da nichts in der Natur sie rechtfertigt, ja, sie der Seele ihre Ehre und Reinheit nehmen (98,5–14). Und die Predigt endet, indem sie zu der anfangs in Frage gestellten Definition der Sanftmut zurückkehrt, die nun ganz verstanden werden kann und – Bedingung und Lohn – als die zweite Stufe der Leiter zum Himmel erscheint. Gregor sagt: "Wer so ist, hat die tiefe Haltung der Demut. Ist diese erreicht, findet der Zorn in die Seele keinen Eingang. Und wenn er nicht da ist, dann wird das 'stille und ruhige' Leben erreicht, was nichts anderes als Sanftmut ist, deren Endpunkt (τέρας) die 'Seligpreisung' und das 'Erbe der himmlischen Erde' ist." Und mit der Doxologie schließt die Predigt ab.

Soweit die Predigt Gregors. Abschließend noch zwei Bemerkungen zu der Übersetzung der Seligpreisung und zu ihrem Ort im biblischen Text.

Stelle gestützt, nicht einmal mit Mt 21,5 oder 1 Petr 3,4. Gregors *utilitas causae* suchte andere Wege. Wer war das Publikum dieser Predigten?!

⁶³ Zur Kontinuität dieser Philosophie, vgl. H.P. BALMER, Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik, Bern 1981. Ein christliches Zeugnis aus Gregors Umkreis ist das schwermütige Gedicht seines Freundes Gregor von Nazianz "Über die menschliche Natur" (c. 1,2,14). Ein Kommentar dazu von Kristijan DOMITER erscheint in der Reihe "Patrologia" 1999.

⁶⁴ Der Satz ἀτιμία οὐχ ἄπτεται τοῦ ἑαυτὸν ἐν ταπεινοφροσύνῃ παιδαγωγήσαντος (97,20–21) ging ein in die "Sentenzensammlung" des Johannes Georgides, vgl. MALTESE 449.

“Selig die Sanftmütigen; denn sie werden das Land besitzen”. So hörten und lernten wir es früher. Heute sagt die neue Einheitsübersetzung: “Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben.” Welche Übersetzung dem Jesuswort gerecht wird, ist unter den heutigen Exegeten strittig. Viel, doch nicht alles, hängt an dem von dieser Seligpreisung aufgenommenen Psalmwort (Ps 36/37,11), bei dem die Übersetzungen ebenfalls differieren. Denn das hier gebrauchte hebräische Wort *anawim* hat ein reiches Spektrum an Bedeutungen, das von materieller Armut und physischer Bedrückung, von leidender Gebeugtheit bis hin zu Demut und Bescheidenheit, ja, Milde und Sanftmut reicht. “Doch die Armen werden das Land bekommen”, übersetzt die Jerusalemer Bibel von 1980; die “Elenden” hatte Luther geschrieben, und der lateinische Psalter von 1945 hatte *mansueti* und gab es deutsch wieder “Aber den Stillen wird das Land zum Erbe”, wohl im Blick auf Vers 7 des Psalms: “Sei still vor dem Herrn und harre auf ihn!”

Daß Matthäus das Wort in seinem nicht-materiellen Sinn verstand, gilt freilich als sicher. Doch in welchem geistigen, ethischen oder religiösen Sinn, ist strittig. “Selig sind die Demütigen”, übersetzt Walter Grundmann im Theologischen Handkommentar von 1968; und “Glücklich sind die Freundlichen”, Ulrich Luz in seiner umfassenden Studie zur Bergpredigt im Ev.-Kath. Kommentar (EKK) von 1985.

Das sind durchaus Differenzen. Und wir hören, wie gesagt, heute – an Allerheiligen die Katholiken, die Protestanten einen Tag davor am Reformationsfest – die Übersetzung “Selig, die keine Gewalt anwenden . . .”.⁶⁵ So hatte es übrigens einst schon der Pazifist Erasmus gewollt: “Selig, die niemandem Gewalt antun” – *Beati qui nulli vim faciunt*.⁶⁶

Die Septuaginta hatte in dem von der Seligpreisung aufgenommenen Psalmvers οἱ πραεῖς – “die Sanftmütigen”, weshalb es bei Matthäus auch μακάριοι οἱ πραεῖς – “Selig die Sanftmütigen” heißt und entsprechend in den alten lateinischen Bibelübersetzungen *Beati mansueti* oder auch *Beati mites*; letzteres auch in der Vulgata.

Was immer Jesus meinte oder wie immer Matthäus das Jesuswort verstanden hat oder verstanden wissen wollte – die Väter hatten das

⁶⁵ Manche evangelische Gemeinde hält allerdings an der (revidierten) Lutherbibel fest.

⁶⁶ *Paraphrasis* 24 B, zitiert nach Luz 209 Anm. 73.

Wort *πράϋς/πρᾶος* vor Augen, wenn sie die Bergpredigt auslegten, und damit die griechische Tugend der *πράϋτης/πρᾶότης*, also das, was wir landläufig mit "Sanftmut" wiedergeben. Das war im Griechischen, wie ich zu zeigen versucht habe, kein voraussetzungsloser Begriff.⁶⁷ Doch blieb dieser Begriff die Grundlage der Auslegung bis zur historisch-kritischen Methode der Neuzeit und ihrem andersartigen Zutritt zur Bibel. Die auf diesem Begriff beruhende lange Auslegungsgeschichte ist daher ein *depositum fidei*.

Ein anderes *depositum fidei* ist die heute nicht mehr übliche Reihenfolge der Seligpreisungen: Arme im Geiste – Sanftmütige – Trauernde, die aus guten Gründen der Textkritik (*recensio* und *examinatio*) in wohl allen modernen Bibeln umgestellt wurde: Arme im Geiste – Trauernde – Sanftmütige.⁶⁸ Die große Mehrzahl der Väter geht, wie später das Mittelalter, von der erstgenannten Reihenfolge aus: z.B. Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Ephraim, Basilius, Gregor von Nyssa; die Vetus Latina und Vulgata, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Chromatius; und im Mittelalter z.B. Rhabanus Maurus, Otfried, der Heliand, Thomas von Aquin, kurz alle, die auf der *Vulgata* fußen, bis zum *Missale Romanum* (selbst heute).⁶⁹

Blickt man auf die hohe Spiritualität der auf dieser Textfolge beruhenden Auslegung als Stufenweg zur Vollkommenheit, gewinnt daher die aus philologischen Gründen verworfene Variante eine theologische Würde, die Respekt verdient.

BIBLIOGRAPHIE

Viel verdanke ich zwei ungedruckten Mainzer Arbeiten: Simone HARTMANN, *Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus, Sermo II*. Übersetzung und Kommentar (Staatsexamen 1998) und Wolfram BRINKER, *Thymos bei Platon*. Ein Beitrag zum Verständnis der platonischen Seelen- und Tugendlehre (Magister 1998). – Eine Monographie über die Seligpreisungen bei den Vätern fehlt. Ein Anfang sind die Arbeiten von Pietro MELONI und die schöne Anthologie von Mario SPINELLI.

⁶⁷ Ich habe oben nur auf den platonischen Hintergrund des Begriffs hingewiesen; zu dem viel weiteren, auch politischen Bedeutungsspektrum, vgl. das schöne Buch von Jacqueline DE ROMILLY; zur biblischen Bedeutung, auf dem Hintergrund der griechischen Geschichte des Begriffs, vgl. den Lexikonartikel von SPICQ.

⁶⁸ Besonders entschieden hat für die frühere Folge Jacques DUPONT (250–257) plädiert; WELLHAUSEN u.a. dagegen wollten den Vers als Zitat aus Ps 36(37),11 sogar athetieren.

⁶⁹ Chrysostomus und seine Liturgie und im Westen Leo M. haben die Folge *pauperes – lugentes – mites*. Bei Origenes und Chromatius finden sich beide Folgen; bei Origenes die Folge *pauperes – lugentes – mites* allerdings in lockerem Kontext (*Matth.-Komm.* XVII 8 [PG 13, 1504 A]). – Zur griechischen Überlieferung vgl. MEES 4.

- ALEXANDRE, Monique: La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*In Hexaëron*: Marguerite HARL (éd.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969), Leiden 1971, 87-110.
- BÄUMER, Anne: Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen (= SKP 4), Frankfurt 1982.
- COURCELLE, Pierre: Flügel (Flug) der Seele I: RAC 8 (1972) 29-65.
- CROUZEL, Henri/SIMONETTI, Manlio: Origène. Traité des Principes, tome II: Commentaire et Fragments (= SC 253), Paris 1978.
- DANIÉLOU, Jean, Akolouthia chez Grégoire de Nysse: RSR 27 (1953) 219-249 [= id., L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970, 219-249].
- DAVIES, W.D./ALLISON, D.C.: A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew, vol. I, Edinburgh 1988.
- DUPONT, Jacques: Les Béatitudes, tome I: Le problème littéraire, Paris 1969 (ND).
- FERRARI, Michele Camillo: Hrabonica. Hrabans *De laudibus sanctae crucis* im Spiegel der neueren Forschung: G. SCHRIMPF (Hrsg.), Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen, Frankfurt 1996, 493-526.
- Il "Liber sanctae crucis" di Rabano Mauro. Testo - immagine - contesto, Bern-Berlin 1999.
- FISCHER, Balthasar: Die acht Seligpreisungen als Gesangs- und Gebetstext in Vergangenheit und Gegenwart: TThZ 81 (1972) 276-284.
- FRANZ, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand (= *Pietas Liturgica. Studia* 9), St. Ottilien 1994.
- GIRARDI, Mario: Annotazioni alla esegesi di Gregorio Nissenso nel *De Beatitudinibus*: Aug. 35 (1995) 161-182.
- GOULD, Graham E.: Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes: StPatr 22 (1989) 14-22.
- GRUNDMANN, Walter: Das Evangelium nach Matthäus (= ThHK 1), Berlin 1968.
- HADOT, Ilsetraut: Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens: Michel TARDIEU (éd.), Les règles de l'interprétation, Paris 1987, 99-122.
- HAMMAN, Adalbert G.: Grégoire de Nysse commente *Les Béatitudes*, Paris 1979.
- HARL, Marguerite: Le guetteur et la cible: les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des chrétiens: REG 74 (1961) 450-468.
- Origène et la sémantique du langage biblique: VigChr 26 (1972) 161-187 [= Le déchiffrement 61-87].
- Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité" biblique: VigChr 36 (1982) 334-371 [= Le déchiffrement 89-126].
- Les trois livres de *Salomon* et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le *Cantique des Cantiques* (d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques): Jürgen DUMMER (Hrsg.), Texte und Textkritik (= TU 133), Berlin 1987, 249-269.
- Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 135), Paris 1993.
- HELM, Rudolf: Lukian und Menipp, Leipzig-Berlin 1906.
- KLEIBER, Wolfgang: Otfried von Weissenburg. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung und Studien zum Aufbau des Evangelienbuches, Bern-München 1971.
- LE BOULLEC, Alain: L'unité du texte. La visée du Psautier selon Grégoire de Nysse: Le texte et ses représentations. Études de littérature ancienne III, Paris 1987, 159-166.
- LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (= EKK I 1/1), Zürich-Einsiedeln 1985.

- MALTESE, Enrico Valdo: Materiale per lo gnomologico di Giovanni Georgide: C.F. COLLATZ/J. DUMMER u.a. (Hrsgg.), *Dissertationum criticae* (FS Günther Ch. HANSEN), Würzburg 1998, 447–460.
- MEES, Michael: Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien, Rom 1970.
- MEISSNER, Henriette M.: Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione* (= Patrologia 1), Frankfurt-Bern 1991.
- Grammatik und Rhetorik in Gregors von Nyssa Exegese des Buches Prediger. Beobachtungen zur fünften Homilie: Stuart George HALL (ed.), *Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies*, Berlin-New York 1993, 223–248.
- MELONI, Pietro: “Beati gli affamati ed assetati di giustizia”. L’interpretazione patristica: *Sandalion* 2 (1979) 143–219.
- “Beati i perseguitati per la giustizia”. L’interpretazione patristica: *Sandalion* 3 (1980) 191–250.
- Le Beatitudini nei Padri della Chiesa: PSV 21 (1990) 221–240.
- Le Beatitudini nei Padri della Chiesa: Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica (DSPB) 7: Beatitudine – Benedizione – Maledizione, Rom 1994, 258–284.
- MUTZENBECHER, Almut: Einleitung zu *S. Aurelii Augustini De sermone Domini in monte libros duos*, ed. A.M. (= CChr.SL 35), Turnhout 1967, pp. V–XLXVII.
- NEUSCHÄFER, Bernhard: Origenes als Philologe (= SBA 18), Basel 1987.
- OBERHAUS, Michael: Gregor von Nazianz, Gegen den Zorn (*Carmen* 1,2,25). Einleitung und Kommentar (= Studien zu Geschichte und Kultur des Altertums 2,8), Paderborn-München 1991.
- RIEDWEG, Christoph: Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) *De vera religione* (bisher “*Cohortatio ad Graecos*”) (= SBA 25), Basel 1994.
- ROMILLY, Jacqueline DE: La douceur dans la pensée grecque, Paris 1979.
- RONDEAU, Marie-Josèphe: Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse: Epektasis. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean DANIELOU*, publiés par Jacques FONTAINE et Charles KANNengiesser, Paris 1972, 517–531.
- D’où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité “Sur les titres des Psalmes”? *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 263–287.
- Les commentaires patristiques du Psautier (3ème–4ème siècles), vol. 1 (= OCA 219), Rom 1982.
- SCHÄUBLIN, Christoph: Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (= Theoph. 23), Köln-Bonn 1974.
- SIMONETTI, Manlio: Sola sedies in su la terra vera. Dante *Pg.* XXXII 94: RCCM 9 (1967) 111–112.
- CROUZEL
- SPICQ, Ceslas: *πραῦπάθεια, πρᾶξις, πρᾶυτης*: Theological Lexicon of the New Testament 3 (1994) 160–171.
- SPINELLI, Mario: Le beatitudini nel commento dei Padri Latini, Rom 1982.
- SPIRA, Andreas: Der *Descensus ad inferos* in der Osterpredigt Gregors von Nyssa *De tridui spatio*: Andreas SPIRA/Christoph KLOCK (Hrsgg.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Cambridge, England: 11–15 September, 1978. With an Introduction by G. Christopher STEAD (= PatMS 9), Cambridge/MA 1981, 195–261.
- “Stabilität” und “Instabilität” in der Ethik der Griechen: ZRGG 36 (1984) 115–130.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *DE BEATITUDINIBUS*,
ORATIO III: “BIENHEUREUX LES AFFLIGÉS,
PARCE QU’ILS SERONT CONSOLÉS” (MT 5,5)¹

Françoise Vinel

I. La structure d'ensemble de l'homélie: rhétorique et exégèse – II. Le statut de l'αἰσθησις – III. Ébauche d'une réflexion sur le temps et la durée – IV. “... parce qu'ils seront consolés”: l'enseignement sur l'Esprit Saint

Quatre séries de remarques permettront ici de rendre compte des aspects importants du commentaire que Grégoire fait de Matthieu 5,5; elles porteront sur:

- la structure d'ensemble de l'homélie: à différents plans, exégétique, rhétorique et théologique, Grégoire tire parti de la contradiction manifeste de la première partie de la parole évangélique;
- la place faite à l'αἰσθησις (sensibilité, sensation), dont le πένθος, l'affliction, est une des manifestations;
- le paradoxe d'une double perception du temps, mais ce thème est moins spécifique à notre homélie, et on n'empiètera pas sur la conférence de Madame Alexandre sur l'eschatologie dans l'ensemble de l'œuvre;
- le rôle de l'Esprit Consolateur: ce qu'en dit Grégoire de Nysse, brièvement mais en des affirmations théologiques nettes à la fin de l'homélie, pose question par rapport à des œuvres postérieures, traités trinitaires et *De instituto christiano*.

I. LA STRUCTURE D'ENSEMBLE DE L'HOMÉLIE:
RHÉTORIQUE ET EXÉGÈSE

Comme toutes les béatitudes, Mt 5,5 comprend deux parties; Grégoire commente beaucoup plus longuement la première, celle du μακάριον πένθος, de la “bienheureuse affliction”. Le lien entre les deux propositions est rapidement évoqué sous forme d'une question définissant

¹ La traduction des *Homélies sur les Béatitudes* parue en français (trad. J.Y. GUILLAUMIN et G. PARENT, Paris 1979) manque souvent de précision; aussi, sauf indication contraire, les passages cités ont été retraduits.

pour ainsi dire le *skopos* du discours (mais il est notable que le mot *skopos* n'est pas prononcé): "pour apprendre à quelle affliction correspond la consolation de l'Esprit" (GNO VII/II 102,13-14: ὡς ἂν μάθοιμεν ποίῳ πένθει πρόκειται ἡ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου παράκλησις). Mais seules les deux dernières pages (107,19-109,19) traitent de la consolation promise, Grégoire soulignant la conjonction des deux parties de la phrase évangélique à l'aide du terme συζυγία (107,19: συζυγία τοῦ λόγου): l'expression est suivie de l'emploi de προσέθηκεν, "il ajoute" (107,22) pour introduire la deuxième partie de la citation.

"Bienheureuse affliction": au lieu de résoudre le paradoxe inhérent à un tel oxymore, l'interprétation de Grégoire va le renforcer, en opposant rires et larmes:

- d'un côté il y a le rire, évoqué comme la réaction d'un "mondain": "il rira . . . et dira en raillant" (99,11-12: γελάσει . . . καὶ . . . καταχλευάζων) et plus loin: "il multipliera son rire" (99,16: πλεονάσει τὸν γέλωτα): cette réaction au scandale de l'affirmation évangélique s'appuie sur un raisonnement d'apparence logique (voir la syntaxe de la phrase "εἰ . . . , κατὰ τὸν ἀκόλουθον" (99,13-15) et sa conclusion: "il démontrera que la parole ('heureux les affligés') est ridicule" (99,25: καταγέλαστον ἀποδείξει τὸν . . . λόγον);
- à l'opposé de cette logique du rire, le recours à l'Écriture, en l'occurrence au récit du début de la Genèse (105,1.20 ss.) justifie, selon l'*akolouthia*, la logique, de la foi, l'affliction et les larmes, et on note l'emploi du même verbe πλεονάζειν, comme pour mettre encore mieux en évidence l'antithèse: "il multipliera plus encore ses larmes (106,22: πολὺ μᾶλλον πλεονάσει τὸ δάκρυον).²

Cette antithèse est le premier élément structurant de cette partie de l'homélie et elle illustre ce que Grégoire appelle "la différence de la réflexion charnelle et terrestre [c'est-à-dire celle qui se traduit par le rire] par rapport à celle qui est élevée et céleste [qui fait naître les larmes]" (99,30-100,1). Elle se double d'une autre antithèse, herméneutique celle-là: pour rendre compte du paradoxe de l'affliction bienheureuse, Grégoire passe en effet du sens obvie (100,2: ἐκ τοῦ προχείρου), selon lequel les hommes pleurent à cause de leurs péchés, au sens caché (101,14-15: ἀλλά μοι δοκεῖ βαθύτερόν τι τῶν εἰρημένων ὑποσημαίνειν) et il justifie de deux manières ce changement du niveau d'interprétation:

² L'expression est ensuite renforcée par une alternative négative (106,27-107,1: οὔτε . . . οὔτε . . .).

- par une remarque grammaticale sur la valeur durative du participe présent *πενθοῦντες* (101,18–19), qui rend insuffisant le sens premier donné à l'expression;
- par le souci de ne pas contredire la cohérence propre des Écritures: la béatitude de l'affliction ne saurait être seulement celle des pécheurs sous peine d'en exclure les saints, en l'occurrence Elie et Jean, que nomme Grégoire (101,27–28); une double interrogation lui fait rejeter cette éventualité absurde (102,4: emploi de l'adjectif ἄτοπον).

Ces questions amènent, selon une méthode chère à Grégoire, un réexamen du sens de la béatitude: ἀναζητήσωμεν (102,12). Commence alors un travail de définition de l'affliction, liée, comme on va le voir, au statut de l'*aisthêsis*.

Un dernier aspect paraît caractéristique de la construction binaire et antithétique de toute l'homélie: il s'agit du choix des références scripturaires.³ Tant que l'affliction est présentée comme le résultat du péché, Paul est le maître à penser de Grégoire et se succèdent les références aux épîtres aux Corinthiens et aux Colossiens (100–101). Mais lorsqu'on passe au plan spirituel et eschatologique, c'est d'abord l'Ancien Testament qui est mis à contribution, principalement avec le rappel de la Genèse et du récit de la création (105), puis avec les exemples de Moïse et de David (107–108). Enfin, la parabole de Lazare et du riche est présentée comme une récapitulation de l'interprétation: "...cet enseignement y est éclairé pour nous de façon plus dépouillée" (108,16: γυμνότερον τοῦτο τὸ δόγμα ἡμῖν σαφηνίζεται). Souligner ainsi l'importance de cette dernière référence, c'est aussi marquer qu'a été parcourue la distance du sens charnel au sens spirituel. Cette même parabole est à nouveau mise à contribution dans l'homélie 4 à propos de la définition de la justice (113,9–11) et, plus longuement dans l'homélie 5 (135,26 s.) pour souligner le lien entre la béatitude de la miséricorde et celle des larmes: il est clair alors qu'elle acquiert un statut paradigmatique dans les *Homélies sur les Béatitudes*.⁴

³ Pierre MARAVAL et alii, *Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, vol. 5 (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium), Paris 1991.

⁴ Pour l'interprétation de Luc 16,19–31 dans toute l'œuvre de Grégoire, voir l'article de Monique ALEXANDRE, L'interprétation de Luc 16,19–31 chez Grégoire de Nysse: Epektasis. Mélanges offerts au Cardinal Jean DANIELOU, publiés par Jacques FONTAINE et Charles KANNENGISSER, Paris 1972, 425–441.

II. LE STATUT DE L'αἴσθησις

La nécessité où se trouve Grégoire de définir les raisons et l'objet de l'affliction l'amène à mettre en évidence le rôle positif de l'*aisthêsis*, terme pour lequel le traducteur français doit recourir à plusieurs équivalents: sens, sensation, sensibilité. Cela conduit à nuancer l'impression, à première lecture, que l'influence platonicienne dualiste est dominante, dans l'homélie 3 en particulier – et l'allusion au mythe de la “caverne” du livre VII de la *République* (voir 104,9: τοῦτο τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως σπήλαιον) est bien une attestation de la référence implicite au platonisme.⁵ Dans l'*akolouthia* des homélies suivantes, où il s'agit de “rassasier” – et le mot ὄρεξις, appétit, est un des termes clefs de l'homélie 4 –, de “voir” (homélie 6), d’“appeler” (homélie 7), cette réhabilitation de l'*aisthêsis* est peut-être l'amorce d'une doctrine des sens spirituels qui prendra plus tard toute sa place dans les *Homélies sur le Cantique*.

Les emplois du terme et des mots dérivés sont nettement plus nombreux dans l'homélie 3 que dans les autres et ils s'ordonnent dans le cadre d'une double comparaison (100,11–101,9: καθάπερ . . . οὕτως . . . καθάπερ . . .). Le premier terme est une image médicale: dans le cas d'une perte de sensibilité (ἀναλγησία), d'une nécrose de telle ou telle partie du corps, le retour à la “sensibilité vitale” (ἡ ζωτικὴ αἴσθησις) est signe de guérison. Transposée en termes pauliniens avec une allusion à Ephésiens 4,19, l'image signifie que “la parole qui guérit” (100,1.23: ὁ ἰατρῶν λόγος) réussit à rendre à nouveau “sensible” celui qui était “engourdi” dans les passions, l'expression εἰς αἴσθησιν ἔγειν (101,1) s'opposant à l'emploi du participe νεναρκηκότι (100,29). Il s'agit d'une *aisthêsis* douloureuse, suscitée par la crainte du châtement ou, dans la seconde comparaison, empruntée aux épîtres aux Corinthiens, par le châtement infligé pour une faute commise; mais elle est signe de vie, donc chemin vers la béatitude. C'est ce que montre l'emploi de l'adverbe ἀναισθητῶς dans la seconde comparaison: le coupable sera puni “aussi longtemps qu'il sera *insensible* à son péché” (101,5–6).

De cette présentation imagée du bienfait de l'*aisthêsis*, Grégoire peut tirer une définition du *penthos*: “l'affliction est une sensation dou-

⁵ Jean DANÉLOU, Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse: Festschrift Theodor KLAUSER, Münster 1964, 43–51.

loureuse née de la privation de ce qui est source de joie” (103,6–7: πένθος ἐστὶν αἴσθησις τις ἀλγεινὴ τῆς τῶν εὐφραινόντων στερήσεως). Deux autres termes caractérisent l’affliction, et donc aussi l’*aisthèsis*: son *energeia*, sa force (101,15: ἐν τῇ παρατατικῇ τοῦ πένθους ἐνεργείᾳ), et sa *dynamis*, sa puissance: “si on voulait concevoir plus exactement la puissance de cette affliction bienheureuse” (108,16), dit Grégoire pour introduire la parabole du riche et de Lazare. Autant de termes positifs qui placent l’*aisthèsis* du côté de la vie, à l’inverse de l’absence de sensibilité, de l’*analgèsia*. Ce dernier terme, employé d’abord dans la comparaison médicale précédemment évoquée, est repris dans une liste de termes à connotation négative: “colère, crainte, lâcheté . . ., flatterie, rancune, *insensibilité et toutes les passions* . . .” (106,12–18). Le rapprochement des termes *pathos* et *analgèsia* souligne bien que l’*aisthèsis* est du pôle opposé. Est-on si loin, alors, de la manière dont notre auteur ajoute ce terme philosophiquement marqué à un verset biblique: “il faut aimer Dieu de tout son cœur, son âme, sa force et sa *sensibilité*”, dans l’*Homélie IV sur le Cantique* (GNO VI 122,1,5–6) ou du verset de Prov 2,5 qu’il cite dans l’*Homélie I sur le Cantique* (GNO VI 34,4–5) sous la forme que lui donnait déjà Origène: αἴσθησιν θεῖαν εὐρήσεις – “tu trouveras le sens divin”? Dans notre texte, l’affliction, sensibilité à ce qui manque, apparaît nettement comme une première forme de connaissance vraie, et sa durée devient alors condition du progrès de la conversion.

III. ÉBAUCHE D’UNE RÉFLEXION SUR LE TEMPS ET LA DURÉE

Le recours à Gen 1,26–27 (105,21) et à la parabole de Lazare et du riche (Lc 16,19–31) a un rôle central dans l’homélie: ces deux références situent la béatitude de l’affliction dans le temps, entre le commencement et la fin, le protologique et l’eschatologique. Ainsi prennent place l’évocation du jugement dernier (100,24: τῶν σκυθρωπῶν τῆς μελλούσης κρίσεως ἀπειλῶν), l’opposition entre la vie paradisiaque du commencement et les souffrances de la vie présente (105,9–24) et, plus nettement encore, l’interprétation du cri de David dans le Ps 119,5: “Hélas, car mon exil se prolonge!” Le regret et la souffrance n’empêchent pas David d’attendre les derniers temps, car il “juge qu’être placé là [c’est-à-dire en exil dans les campements de Qédar] vaut mieux pour lui qu’être à la première place dans les temps présents” (108,11–13: τὸ ἐν ἐσχάτοις ἐκεῖ τετάχθαι τοῦ πρωτεύειν ἐν τοῖς

παρουσιν προτιμότερον ἑαυτῷ κρίνων).⁶ Ces antithèses sont une constante, on le sait, de la pensée théologique de Grégoire de Nysse; l'originalité de l'exégèse de la troisième béatitude est plutôt à chercher dans une réflexion sur le temps paradoxal de la vie humaine et c'est sur cet aspect qu'on voudrait insister ici.

Le point de départ est une remarque grammaticale de Grégoire sur le participe présent *πενθοῦντες* qui, dans le texte évangélique insiste sur la durée et l'actualité de l'affliction: "il serait plus logique, commente Grégoire, que soient bienheureux ceux qui furent affligés" (τοὺς πενθήσαντας) et non ceux qui s'affligent continuellement (101,17-18: τοὺς εἰσαεὶ πενθοῦντας). C'est le terme grammatical *παράτασις* (ainsi que l'adjectif correspondant *παρατατικός*)⁷ qui sert à caractériser l'aspect duratif du *penthos* (emplois en 101,15.21 et 108.7), même si l'absence, dans ces pages, du concept de *διάστημα* est notable. Cette durée a un rôle pédagogique comme le souligne l'interprétation que Grégoire donne des conseils de Paul aux Corinthiens: deux passages scripturaires sont entremêlés dans l'allusion au châtement à réserver à celui qui est coupable d'union illégitime (101,4-9). À la référence à 1 Cor 5 s'ajoute en effet l'expression de la compassion de Paul à l'égard du pécheur: le châtement infligé ne doit pas trop durer, "de peur que ce malheureux ne vienne à tomber dans une tristesse excessive", est-il dit en 2 Cor 2,7. Par ce rappel, présenté comme une comparaison (101,4: *καθάπερ*), Grégoire souligne le caractère limité et paradoxal de la durée de l'existence: c'est ce que traduit l'opposition entre deux propositions du passage: "*aussi longtemps* qu'il est insensible à son péché" (101,5-6: *ἕως ἀναισθήτως εἶχεν τῆς ἀμαρτίας*), suivi de "*aussitôt* il commence à le consoler" (101,7-8: *ὥς ἤδη . . . παρακαλεῖν ἄρχεται*). Le sentiment de durée douloureuse caractérise aussi l'expérience de David, et Grégoire emploie encore *paratasis* pour commenter le verbe *μακρύνειν* utilisé par la Septante du Ps 119. Mais par comparaison avec "la vie que l'on espère" (109,3: *ἐν τῷ κατ' ἐλπίδας ἡμῖν προκειμένῳ βίῳ*), c'est-à-dire la vie éternelle, l'existence humaine est "courte et temporaire" (109,7: *ἐν τῇ βραχείᾳ ταύτῃ καὶ προσκαίρῳ ζωῇ*). Cette double perception du temps humain

⁶ Alain LE BOULLUEC, L'unité du texte: la visée du psautier selon Grégoire de Nysse: Le texte et ses représentations. Études de littérature ancienne, tome 3, Paris 1987, 159-166.

⁷ Pour la définition du terme, voir Denys de Thrace, *Ars grammatica: Grammatici Graeci* I/1, éd. A. HILGARD, Leipzig 1867-1910, reprint Hildesheim 1965; J. LALLOT, La Grammaire de Denys de Thrace. Traduction annotée, Paris 1989.

est encore éclairée par une nouvelle référence biblique, l'usage des herbes amères dans les préparatifs de la Pâque, selon Exode 12, "pour que", commente Grégoire, "nous apprenions par ces énigmes qu'il n'est pas possible de prendre part à la fête mystique autrement qu'en mélangeant les herbes amères de cette vie à la vie simple et sans levain" (107,27–108,3). Les "herbes amères" sont d'un usage passager mais rendent "sensible" le goût de cette vie simple appelée à durer. Le "mélange" qui définit la vie humaine est indissociablement source de πένθος, d'affliction, de μετάνοια, de conversion, et d'ἐλπίς, d'espérance.

Le nom de Moïse est dans ce passage de l'homélie l'occasion d'une remarque qui nous place nettement dans une perspective néotestamentaire, christologique: "le grand Moïse – et plutôt le Verbe qui ordonne cela en lui" (107,24: μᾶλλον δὲ ὁ ἐν ἐκείνῳ ταῦτα διατάσσων λόγος), dit en effet notre auteur. Dans une œuvre habituellement considérée comme bien postérieure aux *Homélies sur les Béatitudes*, le *De tridui spatio*, Grégoire interprète les observances liées à la Pâque juive, et en particulier l'usage des herbes amères (GNO IX 294,14–296,22): la durée de sept jours pendant lesquels il convient de consommer des azymes et des viandes aux herbes amères "indique le temps de transition de cette vie" (296,9: τὸν παροδικὸν τοῦτον χρόνον), voué à la purification, à la conversion; et ainsi se conclut l'interprétation spirituelle: "l'herbe amère chasse négligence et relâchement dans notre existence, pour leur substituer la maîtrise de soi, l'austérité et la lutte contre la sensibilité;⁸ ainsi toute éducation ne semble pas, quant à la vie présente, tenir de la joie mais de la peine" (*ibid.* 296,19–22). A travers la lecture d'Ex 12, ces deux textes montrent la convergence de deux séries de termes: d'une part, le vocabulaire du temps dans lequel brièveté et durée se superposent et deviennent étonnamment synonymes pour désigner la vie humaine et d'autre part le vocabulaire imagé du mélange, mélange d'herbes amères et de viandes, c'est-à-dire de péché et de conversion ou encore d'affliction et de joie et consolation.

⁸ Il est clair que l'*aisthêsis* est ici marquée négativement, conformément au rappel que Grégoire fait volontiers de la structure duelle de la vie humaine, et de l'ensemble de la réalité: ainsi, dans les *Homélies sur les Béatitudes* elles-mêmes, voir par ex. *hom.* I 81,25–82,1; *hom.* II 95,6–14. Le repérage systématique des emplois de διπλοῦς dans l'ensemble de l'œuvre du Cappadocien serait sur ce point une riche source d'information.

IV. "... PARCE QU'ILS SERONT CONSOLÉS":
L'ENSEIGNEMENT SUR L'ESPRIT SAINT

La partie de l'homélie consacrée à l'interprétation de cette seconde proposition est beaucoup plus brève que la première partie et si la "consolation du Saint Esprit" est par avance évoquée au début (102,14-15), les deux affirmations des dernières lignes de l'homélie nous introduisent à une étape problématique de la théologie de l'Esprit chez Grégoire de Nysse.

Telles sont, d'abord, ces deux phrases: ἡ δὲ παράκλησις ἐκ τῆς τοῦ παρακλήτου μετουσίας γίνεται· ἰδίᾳ γὰρ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια ἡ τῆς παρακλήσεως χάρις ἐστίν... – la consolation naît de la participation au Consolateur; en effet, la force propre de l'Esprit, c'est la grâce de consolation (109,16-18).

Si la notion de "participation", avec son arrière-plan néo-platonicien, est présente dans toute l'œuvre de notre auteur (participation au bien ou au mal, à la vertu, à la divinité, etc.), l'expression "participation au Consolateur" y est beaucoup plus rare, comme l'attestent l'étude de Balás et l'index de l'œuvre réalisé par Fabricius et Ridings.⁹ Au contraire, l'expression est très proche de la formulation utilisée par Basile dans son traité *De Spiritu Sancto*: "Ceux qui participent à l'Esprit jouissent de lui autant qu'il est possible à leur nature", lit-on en effet dans le chapitre 9 (PG 32,109 A). Et du point de vue de la chronologie, ce rapprochement concorde avec l'idée que les *Homélies sur les Béatitudes* appartiennent à la première partie de la production théologique de Grégoire. Mais une proximité se dessine aussi avec le *De instituto Christiano*, où l'expression se trouve à trois reprises (GNO VIII/I 45,8; 59,1 et 59,18); s'y trouve également, de façon récurrente, l'expression τοῦ πνεύματος ἐνέργεια, employée immédiatement après dans notre texte. D'autres notions ou images, cependant, en particulier celle d'inhabitation, sont absentes de notre texte et présentes dans le *De instituto Christiano*. Si ce dernier traité est bien postérieur à nos homélies (et on laisse de côté ici la question de son auteur),¹⁰ Grégoire de Nysse a élaboré entre temps sa théologie tri-

⁹ David L. BALÁS, ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa (= StAns 55), Rome 1966; Cajus FABRICIUS et Daniel RIDINGS, A Concordance to Gregory of Nyssa (= SGLG 50), Göteborg 1989 (microfiches).

¹⁰ Dans l'état actuel des études nysséennes, le problème de l'attribution du *De instituto Christiano* n'est pas résolu. Rappelons les deux ouvrages de Werner JAEGER

nitaine, dans les années 380, au moment du concile de Constantinople. Thierry Ziegler¹¹ a bien étudié cet itinéraire théologique des petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse et l'une des questions abordées en particulier dans l'*Ad Eustathium, De sancta Trinitate* (GNO III/I 3–16) et dans l'*Ad Ablabium quod non sint tres dei* (*ibid.*, 37–57) est celle de l'unité d'énergie des personnes divines. Les conclusions de Grégoire sont très nettes: dans le premier traité, la consolation est incluse dans la liste des *energeiai* communes aux trois personnes (11,15–12,5) et Grégoire précise plus loin: “le Saint Esprit n'est pas séparé de la moindre *energeia* opérée par le Père” (13,18–19). Dans le second traité: “toute *energeia* d'origine divine qui se répand sur la création . . . jaillit du Père, progresse par le Fils et trouve son achèvement dans l'Esprit Saint” (48,1–2).¹² Ainsi, dans un contexte où il s'agit d'éviter tout risque d'être accusé de trithéisme, l'expression de la troisième homélie sur les Béatitudes – *ἰδία τοῦ πνεύματος ἐνέργεια* – est devenue inacceptable. La conclusion de cette homélie apparaît alors comme une étape intermédiaire entre le traité de Basile et la théologie trinitaire élaborée par Grégoire dans le contexte du concile de 381.

qui ont ouvert le débat: Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954; Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist, Leiden 1966. Arguments présentés contre l'attribution nysséenne dans Mariette CANÉVET, *Le De instituto christiano* est-il de Grégoire de Nysse? Problèmes de critique interne: REG 62 (1969) 404–423.

¹¹ Thierry ZIEGLER, Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse, témoins d'un itinéraire théologique (379–383), Thèse de Doctorat, Faculté de Théologie protestante, Université de Strasbourg, 1987 (thèse dactylographiée). Cf. aussi Élias D. MOUTSOULAS, “Essence” et “énergies” de Dieu selon St. Grégoire de Nysse: *Ἐπιστημονική ἐπετηρίς τῆς θεολογικῆς σχολῆς*: Athènes 26 (1984) 275–286.

¹² Traduction de ZIEGLER (note 11).

GREGORY OF NYSSA, *DE BEATITUDINIBUS*, ORATIO IV:
“BLESSED ARE THOSE WHO HUNGER AND THIRST
FOR RIGHTEOUSNESS, FOR THEY SHALL BE
SATISFIED” (MT 5,6)

Lucas Francisco Mateo-Seco

Preface: Importance of the appetite – I. What true justice consists of – II. Hunger and thirst – III. The will of God – IV. Justice contains in itself all the virtues – V. Satiation and filling – VI. Jesus Christ is the desired justice – Conclusion

Homily IV deals with topics that are of central importance in the theological thought of Gregory of Nyssa: desire, justice, satiation and filling, divine names, ἐπέκτασις, the centrality of Jesus. He is the justice of God, states Gregory at the very end of his homily. By studying this homily, it can easily be perceived that we are dealing with a sermon – if we are to judge by the topics touched upon and by the manner in which they are treated – which we can say to be typically Nyssean. The text is of great sobriety and logical coherence. Ideas flow from one another almost spontaneously as their natural consequence. I will carry out this study by providing, at the same time, a scheme or a possible partition of the homily.¹

PREFACE: IMPORTANCE OF THE APPETITE (109,20–111,22)

Gregory begins his homily by resorting to medical knowledge to defend the importance of hunger and thirst: those who suffer stomach ailments, he says, are bothered by food, inasmuch as they think they are always satiated, since their illness has taken away their appetite. However, once cured, their appetite will return. Bodily hunger and thirst are so closely united that they are not capable of being separated.

After this preface, Gregory analyses the order of the Beatitudes. He considers them to be akin to a ladder in which each step forms a harmonious and united whole with all the others. He conceives them to be keeping a progressive order. Following Jean Daniélou's

¹ I am following the text offered by Johannes F. CALLAHAN, *Gregorii Nysseni De oratione Dominica De Beatitudinibus* (= GNO VII/II), Leiden 1992, 109–123.

schéma in *Platonisme et théologie mystique*, the first three beatitudes can be considered as belonging to the purifying order,² whereas in the fourth Gregory begins to speak of the progress of the soul in its journey towards God, once its appetites have been purified.

Indeed, applying the analogy of food and the ailing stomach to the order of the Beatitudes, Gregory understands that once the soul is cured by the preceding Beatitudes – blessed are the poor, the meek and those who weep – the fourth Beatitude presents a different panorama: the exhortation to hunger and thirst for spiritual things.

From this follows Gregory's positive view regarding the πάθος of hunger and thirst, the importance he places on them as the moving force of the ascent towards God. Bodily health and spiritual health are manifested in hunger and thirst, in the desire (ἐπιθυμία) for that which is appropriate for the body and for the soul.

Thus does Gregory fully come to grips with the importance of the appetite, both in the corporal realm and in the spiritual realm. Gregory had already used this thought in his *Treatise on virginity*.³ Bodily forces are good, but they can only be conserved by means of sufficient nourishment; nourishment is produced by eating and eating is brought about by appetite. Therefore hunger and thirst are a good thing (μακαριστός) for bodily beings.⁴

² Jean DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 17–23.

³ Thus do we appreciate it, for example, in chapter 22, which is entitled “It is not convenient to practice abstinence above and beyond what is necessary, since indulgence towards the body or mortification without measure are equally opposed to the perfection of the soul”. In this chapter, which inclines towards medical doctrine, Gregory puts the case in favour of asceticism which conforms to the nature of the body and which seeks personal equilibrium. “I heard a doctor who was expounding on matters of his science – he writes – saying that our body is made up of four elements which are not equal but rather contrary to each other (. . .) I have brought to mind these explanations because he who was explaining the constitution of the body according to this theory was advising us to be watchful, in so far as possible, to maintain an equilibrium of forces among the different qualities, since he claimed that health consists of avoiding the domination of one element over the others. If this reasoning is true, then in order to conserve our health we must pay attention to this equilibrium without introducing, in any of the elements which make up the body, any excess or deficiency stemming from the irregularity of our manner of living”. And he concludes: “The ultimate objective of continence does not consist of mortifying the body, but rather of facilitating the services of the soul”.

⁴ This has an immediate repercussion when speaking of Christian fasting and especially when establishing the right diet for those who have chosen the path of virginity. As J. JANINI writes, Gregory of Nyssa approaches this matter in the only sensible manner: by means of scientific objectivity with an eye on the physiological reality of the human body. JOSÉ JANINI CUESTA, *Dieta y virginidad*. Basilio de Ancira y San Gregorio de Nisa: MCom 14 (1950) 185–196.

In the sphere of corporal appetites, Gregory has always been mindful of the search for personal equilibrium and for this he has followed the least extreme medical doctrine. Michel Aubineau points to Alcmaeon of Crotona as a doctor to whom Gregory felt close due to his conception of health as *ἰσοκράτεια*, as equilibrium among the elements that make up the human being.⁵ According to Janini, Gregory was familiar with a fair number of Galen's works; he also knew the thought of Hippocrates, and of course he had read the physiological writings of Plato and Aristotle.⁶

Thus, hunger and thirst are good, but – so continues the Nyssean line of reasoning – they can be inclined to quite different things. This is especially grave in the appetites of the spirit. In this realm, not all things which are appetizing lead to health; only the craving for that which is *good and honest* by its very nature can lead to health.

Gregory thus enters upon a topic of great philosophical and theological depth: the definition of what is goodness and honesty. Gregory presents this definition in a very rich paragraph which constitutes the conclusion of the preface:

This is what is good by its very nature always and for all men: that which is not to be chosen as a cause of something else, but rather has to be desired by its own self, that which is always identical and never wears out through satiation. For this reason, the Word calls blessed not to those who simply hunger, but rather to those whose desire is inclined towards true justice (111,17–22).

That which is good by its own nature is characterized by being desired in itself with absolutely unselfish love. A second characteristic is here put forward by Gregory: in its enjoyment, that which is truly good does not wear out through satiation (*κόρος*). This means that what is truly good has to be infinite. Indeed, only an infinite good can satiate without filling, without reaching its own limit. This infinity is also borne out by the third characteristic which Gregory underlines here as being inherent to true good: that which is truly good always remains identical to its own self, without deterioration and without change.

These three affirmations converge towards a thought which Gregory

⁵ Michel AUBINEAU, Grégoire de Nysse. *Traité de la virginité* (= SC 119), Paris 1966, 573–574.

⁶ José JANINI CUESTA, *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946, 12–38.

explicitly spells out later on: true justice, that which must be desired, is identified with the infinite good.

I. WHAT TRUE JUSTICE CONSISTS OF (111,23–113,20)

Now, given that the Word has excited us to hunger and thirst for justice, the fundamental question bears on the identity of this justice. This is the key question – Gregory argues – since, furthermore, if we discover the true beauty of justice, our desire will be set in motion, by being attracted to it. On the other hand – he adds – it is impossible to desire justice without a minimum of knowledge.

Gregory here initiates a slow path towards the full description of true justice. He begins by putting forward the following definition of justice by resorting to “the knowers of these things”: “justice is the habit of giving to each and everyone that which is proportionate and that of which each and everyone is worthy” (112,2–3).

Using the language of today, we could say that Gregory has just offered a definition of justice which is quite close to that of distributive justice. And in this first approximation, the justice that is being contemplated is justice which implies, on the part of him who is complying with it, the holding of some sort of economical or political power.

This is immediately confirmed by means of the examples that follow: he is just who has received money to distribute and who adjusts his donations to the needs of those who are to receive; a judge is just when he delivers a sentence without being swayed by sympathy or hatred, but does so in conformity with the objectivity of the case; he is also just who imposes taxes that are proportional to the capacity of his subjects.

After this description, Gregory requires the elevation of the mind when considering the justice with which we are dealing in this Beatitude. Indeed, the justice that has to be desired with all our might can not be identical to the justice that has just been defined, since its practice must be within our reach. Gregory puts forth a reason which can seem rhetorical when considered superficially. When considered in greater depth, however, the Nyssean line of reasoning becomes very coherent. It is the following:

This Beatitude is directed to everyone. Now, not everyone has power, and therefore the justice of which we are speaking has to be

something that is more elevated and universal: justice that is above and beyond administration and distribution.

II. HUNGER AND THIRST (113,21–116,4)

Which justice is that to which the Word refers and which we must all seek? In order to answer this question, Gregory intentionally goes on a tangent to discuss the nature of the hunger and thirst which Our Lord exhorts us to have. It is not simply metaphorical hunger and thirst, but rather hunger and thirst which – although they affect the soul – are a true passion, a *πάθος* which finds a true comparative term in bodily hunger. And so by means of bodily hunger and thirst Gregory commences his analysis of the hunger and thirst of the soul.

On the topic of corporal hunger, Gregory develops the thought already initiated in his *Treatise on virginity*: the unequivocal reaffirmation of the goodness of natural appetites and passions. Gregory bases his line of reasoning on medical grounds and on theological grounds. The medical reasons are inserted within his conception of *ἰσοκράτεια*: health consists of the equilibrium of the human body; hunger is a call from that organism to recover the equilibrium which was lost through an expenditure of energy. The theological reasons are mainly based on the fact that the Word has wished to share hunger and thirst with us. From that moment onwards, Gregory argues, hunger and thirst also have to be considered as being blessed.

Bodily hunger and thirst are good; they are a sign of health and they lead man towards it. But everything in man – even the most important appetites – can be perverted and turned away from their natural reason of being. This can happen also with hunger. Gregory does not need to go to great lengths to show that hunger and thirst can become harmful due to excess or by tending towards food and drink which are bad for our health. Gregory considers this matter in the light of the first temptation of Jesus as set down in the Gospel: the temptation to convert stones into bread.

We are here dealing with a personal exegesis on the part of Gregory regarding the temptation of bread as narrated in Mt 4:2–3. This temptation – according to Gregory's interpretation – consists of the fact that Our Lord is asked to eat stones as if they were bread. This is tantamount to be asking him to go against the nature of food and bread. This would be despising the order established by

God because stones would be eaten as bread while bread, which is the food foreseen by God, is despised.

Gregory asks: "Which sin has agriculture committed?" "Why reject the seeds with which food is produced? Why revile the wisdom of God, as if it were not right for men to feed themselves with seeds?" (114,13–16).

Is this a strange exegesis or is it rather Gregory's concern to ensure that Christian asceticism is always conforming to the nature of things and is particularly respectful towards the organic equilibrium of the human person? Gregory devotes many lines in this homily to the goodness of bodily hunger and to the evil of going against the nature of things, and so it is not likely that we are dealing here with a simple rhetorical ploy.

Gregory applies his exegesis to the present-day situation. Still now, the devil continues to tempt men to convert stones into bread, that is to say to try to satiate their hunger with things that do not really serve this purpose. There then follows an ironic description of succulent banquets and of the gold and silver that is used in such feasts. This gold and silver do not serve the purpose of satisfying the needs of the body – says Gregory – but rather to satiate the vanity of the person who feasts.

But what is hunger? Gregory's answer is quite close to the language of medicine: "What is the passion (πάθος) of hunger? Is it not perchance the craving for that which we can not do without?" (115,3–4) It is the reaction of a healthy nature to the loss of spent energy due to breathing or work. Hunger responds to the need to recuperate that which has been lost. Hunger, then, is nothing else but nature's cry that it is in need of nourishment. And when instead of bread you give a stone, "you are not listening to nature" (115,11–14).

The conclusion is then obvious: eating bears on food, not on gold or on the stone in which it is presented. This would be diabolical since it would be using the function of eating against its intimate nature, which is to recuperate energy.

III. THE WILL OF GOD (116,5–117,26)

In this perspective, Gregory presents the opposition that exists between the devil and the Word when they exhort to eat: the devil tries to turn hunger against its purpose, whereas the Word blesses it and

channels it in conformity to nature. Affirmations such as the following are very intentional:

The Word does not destroy hunger since it is necessary for the conservation of our life, but he eliminates those associated superfluous things that are implicated in the necessary use of food, when he is said to know of a bread which, according to the word of God, is accommodated to nature. And Gregory concludes with force: "If Jesus was hungry, then it is blessed to be hungry when it occurs in us as an imitation of him" (116,20-22).

Now, Gregory continues, Jesus' food, as he himself confesses, is to fulfill the will of God (Jn 4:34). That will is for all men to be saved and to attain the knowledge of truth (1 Tim 2:4). If Jesus' food is that we be saved, then we ourselves must have this same food. As an imitation of Jesus, let us have his same hunger: the hunger for our salvation. As a consequence, he who hungers and thirsts for the justice of God desires that which must be desired with all our might: our own salvation (σωτηρία). For this reason, he who hungers and thirsts for the justice of God has found that which truly must be desired. Let it be noted that in this paragraph Gregory is identifying the justice of God (δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) with man's salvation.

Jesus describes this desire for the justice of God as hunger and thirst in order to represent, in a graphical manner, that this desire has to be full and complete, intimate and intense: it has to have the impetus of hunger and the ardour of thirst. He who desires with all his might – with hunger and thirst – that the divine will of salvation be fulfilled is called blessed by Our Lord since this food is capable of satiating, at the same time, man's hunger and thirst.

IV. JUSTICE CONTAINS IN ITSELF ALL THE VIRTUES (117,27-119,13)

Gregory continues to advance towards the definition of the object of the soul's desires: justice. He had previously stated that the justice of which the Lord is speaking has to be much more elevated – and, especially, more universal – than that which is conveyed by the non-Christian concept of justice. He has made it plain that since justice is the true good and the true good has to be infinite, justice has to be infinitely perfect. He now adds that this justice contains, in itself, all the virtues. The Word does not say that we are to hunger and thirst for temperance, continence and sobriety, but rather that

we are to hunger and thirst for justice. Why does he say this? Because with the name of justice he is pointing to all that exists which is virtuous. Jesus refers to the whole by naming a part. This also occurs with divine names.

Gregory now goes on a brief and substantial tangent: to explain the way in which justice contains in itself all the virtues by giving the example of what happens with divine names. It is a short paragraph which is dense and of enviable clarity in which we find a synthesis of the Nyssean theory on divine names according to how this question was formulated by Gregory in his dispute with Eunomius. Here is the *iter idearum*:

Scripture refers to God with a thousand names so that we may know that when one is stated, it is a reference to the entire set of perfections that are found in him. Thus, for example, when God is called Lord, with this name there is a reference to the entire set of names that refer to him. All these names say something of God and all are present when something is said of him, but no name is sufficient so as to encompass the infinite perfection of divine nature: these names only express a part of what is elevated and proper to God (θεοπεπής).

In the backdrop of Gregory's position, above and beyond that which could be called for in the dispute against Eunomius, we find the conviction that God is ineffable and utterly simple: because he is ineffable, no name is capable of adequately expressing his nature; because he is simple, his perfections are not totally distinguished one from another, but rather one perfection includes the other.⁷

As a consequence, Gregory concludes, when the Word exhorts us to hunger and thirst for justice, he is exhorting us to hunger and thirst for all kinds of virtues, for example for prudence, fortitude, sobriety, etc. This manner of proceeding is not a mere mode of signifying, but rather it responds to the reality of man's moral life.

Gregory grounds this thought on an affirmation which is very dear to him and which, furthermore, is of great importance in his moral and ascetic theology: the connection of all the virtues among themselves. This is an idea that was already present in his *Treatise on virginity*:

⁷ The examples put forward by Gregory are very illustrative of his position regarding divine names: he places the same importance on the name given in the theophany of the Sinai (Ex 3,14) as on the attributes mentioned in Exodus 22,27 or in Is 42,8. Claudio MORESCHINI, Gregorio di Nissa, Torino 1992, 19–24.

each virtue is inseparable from all the rest, and in its supreme degree each virtue always includes all the others.⁸

V. SATIATION AND FILLING (119,14–121,29)

The Beatitude points out that the reward of those who hunger and thirst for justice will consist of the fact that *they shall be satisfied*. After setting the limits of the concept of justice of which the Beatitude speaks, and of the nature of the hunger and thirst to which it exhorts, Gregory enters onto a topic on which he has frequently meditated and which greatly concerns him: what type of satiation are we dealing with?

M. Harl points out that Gregory, when commenting on the satiation of which the Gospel speaks, focuses mainly on the notion of plenitude, using with preference the word *πλησμονή*, which opposes two types of satiation: that which is produced by corporal pleasure and that which is produced by virtue. That which is produced by pleasure is deceptive in a twofold sense: because it does not satiate and because it fills. The plenitude which accompanies virtue is true and lasting since it satisfies without suppressing or diminishing desire. Moreover, it increases it: with its attainment, the *πλησμονή* that is proper of virtue inflames desire within us, instead of quenching it.⁹ The satiation of which this Beatitude speaks is narrowly linked to Gregory's thought on the topic of *ἐπέκτασις*. Virtue brings about a twofold recompense: it makes itself present by providing a satisfaction

⁸ "Those who have delved profoundly on these matters say that some virtues are not separated from the others, and that it is not possible to embrace a single virtue without having attained all the others at the same time. When a virtue is born, all the other necessarily have to follow" (Gregory of Nyssa, *Treatise on virginity* 15,2). Gregory comes back to this topic in *De instituto christiano*, when he touches upon the harmonious growth of virtues: "They are of equal dignity and some, by means of the others, lead those who cultivate them to great heights. Hence simplicity opens the path to obedience; obedience to faith; faith to hope, and hope to justice; justice to service, and service to humility (. . .) Thus virtues, adhering one to another, adhere to him who possesses them and lead him to the very apex of that which is desired, in the same manner in which, in the contrary terrain, evil leads its followers to extreme iniquity due to the union of each vice with the others" (GNO III/I 77,18–78,8). Regarding the tradition to which Gregory belongs when conceiving virtues as a harmonious whole, see AUBINEAU (note 5) 448, note 4.

⁹ Marguerite HARL, *Recherche sur l'origénisme d'Origène: la satiété (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes: StPatr 8* (1996) 373–405 (especially 403 and following).

which never ages, and given this perennial youth, instead of filling, it augments desire.

But only that which is infinite is endowed with such a gift. This means that “the justice of God” and this justice only – according to Gregory’s argument – can satiate a hunger such as this. Earthly goods, on the contrary, produce filling and do not satiate.

When describing the spiral of dissatisfaction and tedium which those who embrace bodily pleasures (ἡδονή) fall into, the Nyssean paragraphs are of great force. Those who embrace bodily pleasure – Gregory reasons – take upon themselves a great burden. It is an infinite, useless and inexplicable burden, since their souls are like a bottomless pit and they are never satiated. The examples put forth by Gregory are eloquent: Who can satiate his avarice? Who can quench the thirst for honours? The same happens with all types of material pleasures. “Does not all pleasure that is perceived by the body run away at the same time as it comes near, without remaining even for a brief moment with those who attain it?” (120,1–3).

The brevity and instability of corporal pleasure are in contrast with the stability, firmness and consistency of the satiation that is brought about by virtue. He who attains it receives an immense joy which lasts a lifetime. This is so – Gregory argues – “because it is always good to practice virtue, and there is no moment in life which causes the weariness of good” (120,11–14). It is always the time to practice purity of spirit and steadfastness, and by so doing these always carry along with them everlasting joy.

Gregory insists on the fact that whereas pleasure is cyclical, true happiness is above and beyond change. Pleasure ends with its attainment and provokes filling; the joy of virtue grows with the attainment of virtue itself and satiates without producing filling. “The possession of virtue is not subject to the measure of time, it does not terminate in filling, but rather, in those who live according to virtue, the perception of the goods which it provides is always maintained pure, new and flourishing. This is the reason for which the Word of God promises to those who hunger and thirst that they shall be satisfied. He promises a satiation which inflames the appetite, not one which dulls it” (120,25–121,3).¹⁰

¹⁰ Gregory uses the term πλησμονή to refer to the “plenitude” which virtue conveys, whereas he uses the word κόρος to refer to the filling produced by ἡδονή. HARL (note 9) 404 f.

Gregory will soon refer to a topic that is very dear to him: the conception of virtuous life as a joyful and everlasting race. It is the logical consequence of his conception of the “plenitude” of which he is speaking. The short paragraph which he here devotes to unlimited progress in virtue, to ἐπέκτασις, is very important since it is framed in the antithesis of the race of the longing for passions which has no aim and lacks meaning.

Those who embrace corporal pleasures, says Gregory, are like those who race after their own shadow: although they run ever faster, they shall never catch it. Moreover, this race is absurd, since the shadow runs away to the same degree to which one runs. For this reason it is logical to direct one’s appetite towards things in which, with effort, a certain possession (κτῆμα) of what is longed for can be attained. Thus, for example, he is blessed who hungers for continence, for he will be filled with purity.

It is fulfillment which satiates without producing a fastidious sensation of being full. Gregory explains: “Plenitude, as has been said, does not produce the quenching of desire, but rather its intensification, and one and the other mutually strengthen each other: the desire for virtue follows the possession of what is desired, and with the good that is achieved, the soul experiences joy that is not lacking in any way. Since it pertains to the nature of good that it not only delights him who enjoys it in the present, but rather that it gives joy at all times” (121,16–24).

Gregory likes to compare the struggle for virtue with a race. This race, which is straining forward – ἐπέκτασις – is quite different from the longing for pleasure. Pleasure does not satiate, but rather produces a filling sensation, whereas the possession of virtue satiates without producing this filling sensation. Moreover, the possession of virtue, by satiating, augments desire by supporting itself on the good that has already been attained. The topic is well known in Gregory and has been amply commented by his researchers.¹¹ It is not necessary to insist any more on this matter. It is sufficient to note Gregory’s

¹¹ See, for example, DANÉLOU (note 1) 291–307; Walther VÖLKER, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, (translation by Claudio MORESCHINI), Milan 1993, 167–175; Everett FERGUSON, *Progress in Perfection: Gregory of Nyssa’s Vita Moysis*: StPatr 14 (1976) 307–314; Andreas SPIRA, *Le temps d’un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse*: “Colloques internationaux du CNRS”, Paris 1984, 289 and following; Paul M. BLOWERS, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of perpetual progress*: VigChr 46 (1992) 151–171.

insistence in this place on the fact that there is an authentic satiation – hunger and thirst are truly satiated – and an authentic possession of virtue. And precisely because there is the possession of the true good, this possession augments the straining towards it without a bothersome filling sensation: “Now plenitude (πλησμονή) as has been said, does not cause the quenching (ἀποστροφή) but rather an intensification (ἐπίτασις) of hunger (ὀρέξεως) and one and the other mutually strengthen each other” (121,16–19).

VI. JESUS CHRIST IS THE DESIRED JUSTICE (122,1–123,17)

Up to here Gregory seems to have been treating virtue or justice as qualities that adorn man in an abstract manner. Now, near the end of his homily, everything that has been said becomes concretized in one Person: Jesus Christ. These final paragraphs, which can surprise the reader with their unexpected twist, are those which provide a full explanation of the preceding paragraphs. Hunger and thirst, passionately lived, have meaning because it is the hunger and thirst for a dear Person, Jesus Christ. Thus, hunger and thirst devolve on an interpersonal relationship of knowledge and love which reminds us of what is most essential in Gregory’s commentary on the *Song of Songs*. A dense and very rich finale, which shows how Gregory’s thought always remains centered on Christ.

It seems to me, says Gregory, that Our Lord puts himself as the end of the desires of his listeners. Gregory then sets down a list of Christ’s titles that are habitual in him, this time following 1 Cor 1:30, obviously because in this passage Christ is called *the justice of God*: he is for us “wisdom of God, justice, sanctification, redemption; moreover, he has made himself to be bread that descends from Heaven and living water” (122,3–6).¹² Gregory frequently provides ample lists in his ascetic books. This occurs, for example, in *De perfectione* and in *De instituto christiano*. To be a Christian, he argues in these short treatises, consists of our adornment in Christ so that our lives may become that which is signified by the name of Christ, which in itself contains the significance of all virtue and of all good.¹³

¹² Gregory also implicitly quotes Jn 6,50 and Jn 4,10, in which Jesus speaks of himself as bread and as source of water.

¹³ *De perfectione* (GNO VIII/I 175,14–177,14).

In Gregory's spiritual doctrine, no matter what one calls it, the aim of the desire of the soul is always Christ. In the homily we are presently commenting, Christ appears as he who satisfies the hunger and thirst of the soul because he is *the justice of God*.

Christ attracts the desires of the soul and satiates these desires. David, moved by the Spirit – says Gregory by giving a christological interpretation of Psalm 41:3 – was hungry for him and predicted that this thirst would be satiated. From this it stems that this suffering of the soul (τὸ τῆς ψυχῆς πάθος) can be called blessed because its satiation (πλησμονή) is promised.

In fact, only Christ fulfills the complete ideal of virtue since only he possesses virtue to an infinite degree with no limitations whatsoever. When we hunger for him, Gregory insists, we hunger for the justice of God. Now, to hunger for God and to be satiated is nothing else but the fact that the Father, the Son and the Holy Spirit come to dwell in us.

The indwelling of the Holy Trinity is thus what is being promised in this Beatitude. Christ himself, the Father and the Holy Spirit deliver themselves up to the soul, dwell in the heart of the just by satiating their desire while strengthening it at the same time.

Gregory uses a brief and precise theological formulation in order to describe this indwelling of the Holy Trinity. This extremely closed union between man and the Trinity is produced by the workings of the Holy Spirit, "the Holy Spirit having made his home there first" (122,24–25). Gregory thus condenses the doctrine of his brother Basil on the divinization of the Christian as an action of the Holy Spirit. In the short sentence quoted, the Holy Spirit clearly appears as the author of the coming of the other Divine Persons, and as a consequence he appears as being distinct yet equal to them.

It could be said that the trinitarian indwelling calms the soul's hunger and thirst because it is in narrow union with God, who is infinite Goodness. Only God can satiate the soul's hunger and thirst by means of his presence. To be possessed by God by means of his indwelling satiates the hunger and thirst for divine justice – of holiness – which the soul possesses.

From the point of view of Good, this satiation is perfect since the Good that is directly delivered is sufficient to satiate the human heart. From the point of view of our essential human limitation, this satiation can not imply final tranquillity, but rather more forceful progress towards the embracing of justice.

Indeed, Gregory once more describes this possession of justice or this satiation with his doctrine on ἐπέκτασις and by resorting to his favorite examples and texts. The example is Saint Paul, who partook of the arcane fruits of Paradise and confessed that even though he was full of what he had partaken, he was still always thirsty.

"The great apostle Paul (...) recognizes on the one hand that his desire is fulfilled when he says *It is Christ who lives in me* (Gal 2:20), and, on the other hand, he is always stretching out, as someone who is hungry for that which is yet to come, when he declares *It is not that I have attained what I am seeking, nor that I am perfect* (Phil 3:13)" (122,27–123,3).

It is growth and tension without end. The "justice of God" – who is Christ – always elevates with himself those who participate in him and, by elevating them, he once more attracts them with a new force. It can be said that for Gregory satiation consists of the satiation of always craving for more. There is stability and rest in man, not because there is the tranquillity of an end that is totally achieved, but because there is firmness in the progress towards God. From this it follows that hunger itself should be called blessed, because it is satiated, but with a satiation which does not quench hunger, but rather which augments it. And it augments it because it is blessed to the point of our being able to say that the beatitude consists of this hunger. "We hunger for the justice of God, Gregory concludes, so that we may attain its satiation, in Jesus Christ Our Lord, to whom all glory for ever and ever. Amen." (123,14–17)

CONCLUSION

Homily IV on the Beatitudes, in its brevity, offers many topics which belong to the nucleus of Gregory's theological and spiritual thought. First and foremost, his Christocentrism. Everything in the homily converges on Christ. Towards him tend, in a word, the hunger and thirst of the soul. He satiates this hunger and thirst because he is "the justice of God", that is to say the infinite Good.¹⁴

¹⁴ "Gregory's sermon", says Graham E. GOULD while commenting on this homily, "is a highly crafted, passionate and lucid combination of exegesis with a further statement of his views of the poverty of the material world to satisfy the true nature of man". Graham E. GOULD, *Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on Beatitudes: StPatr 22* (1989) 18.

There also appear in the homily important themes which are present in Gregory from his earliest writings: the importance of passion and of desire in the moral life of man, the connection which all virtues have with one another. These theological features of Gregory of Nyssa show an ample and balanced line of thinking, foreign to extreme positions and polarizations. Asceticism has to conform to the nature of the human organism without going against the true requirements of the body or of the spirit; the cultivation of virtues must seek all without neglecting any.

The aporia of satiation-filling finds its solution precisely in the nature of the infinite Good which satiates the cravings of the soul without ever causing weariness. The stability proper of virtue, in man, stems precisely from its continuously growing straining towards the Good.

Other themes which are not less important have sprung up here and there, such as the matter of divine names. The indwelling of the Holy Trinity and its attribution to the action of the Holy Spirit, briefly and roundly formulated, invites us to a global study of this question in the works of Gregory.

GREGOR VON NYSSA, *DE BEATITUDINIBUS*, ORATIO V:
“SELIG SIND DIE BARMHERZIGEN, DENN SIE WERDEN
BARMHERZIGKEIT ERLANGEN” (MT 5,7)

Thomas Böhm

Einleitung – I. Das Thema “Mitleid” und “Barmherzigkeit” vor Gregor von Nyssa – A. Platon, Aristoteles, Stoa – B. Auslegungsgeschichte von Mt 5,7 bei den östlichen Theologen – II. “Mitleid” und “Barmherzigkeit” bei Gregor von Nyssa – A. Aufbau von *Beat. 5* – B. Die Argumentation in *Beat. 5* – 1. Proömium – 2. Deutung von Mt 5,7 – a. Protasis: eine Analyse des Begriffs ἐλεῆμων – b. Antidosis: eine Interpretation von ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται – c. Die Verbindung von Protasis und Antidosis: Unbestimmtheit des Ausdrucks ἐλεῆμων – d. Conclusio: Das eschatologische Gericht

EINLEITUNG

Das Thema “Mitleid” (ἔλεος)¹ ist im modernen philosophischen Diskurs nahezu verschwunden, zumal W. Schulz zufolge das Mitleid zumeist negativ als bloßer Affekt beurteilt² und vor allem durch F. Nietzsche in seiner Konzeption vom Übermenschen³ alles Leid abgewertet wurde: “Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustand ist es unanständig, noch länger zu leben”.⁴ Mitleid oder Barmherzigkeit erscheinen im Gegensatz zur sich ausweisenden Vernünftigkeit als unzuverlässig.⁵ Im folgenden sollen zunächst einige

¹ Zur Bedeutungsbreite vgl. LSJ 531 f; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ¹²1995, 447 f.

² Vgl. W. SCHULZ, Mitleid als ethische Instanz?: K.-O. APEL/D. BÖHLER/A. BERLICH/G. PLUMPE (Hrsgg.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Bd. 1, Frankfurt 1980, 310–316, hier 311 f (zuvor W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1978, 748 ff); vgl. außerdem den Überblick von L. SAMSON, Mitleid: HWP 5 (1980) 1410–1416.

³ Vgl. etwa F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*. Erster Teil: F. NIETZSCHE, *Werke*, Bd. 1, hg. v. G. STENZEL, Erlangen o.J., 291–354, hier 353 f; die Konzeption des Übermenschen ist bei Nietzsche als Säkularisierung oder Travestierung eines ursprünglichen Theologumenons anzusehen; vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos*. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt ²1979, 389 f mit zahlreichen Belegen aus der antiken und mittelalterlichen theologischen Tradition.

⁴ F. NIETZSCHE, *Werke*, Bd. 8, 143; zitiert bei W. SCHULZ, Mitleid (Anm. 2) 313.

⁵ W. Schulz entwickelt eine Neubewertung des Mitleids vor allem im Anschluß an A. Schopenhauer; vgl. W. SCHULZ, Mitleid (Anm. 2) 313; dazu z.B. A. SCHOPENHAUER,

philosophische Fragestellungen erörtert werden (Platon, Aristoteles, Stoa), um in einem zweiten Schritt die Auslegungsgeschichte von Mt 5,7 bei östlichen Theologen davon abzuheben. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Interpretation der Seligpreisung des Barmherzigen durch Gregor von Nyssa ihre Konturen und läßt dessen Neuansatz deutlicher hervortreten.

I. DAS THEMA "MITLEID" UND "BARMHERZIGKEIT" VOR GREGOR VON NYSSA

A. Platon, Aristoteles, Stoa

Platon behandelt den Begriff "Mitleid" vor allem in seiner Kritik an der Dichtung und Redekunst. Um die Seele leiten zu können (ψυχαγωγία), müsse der Dichter oder Redner auch die Arten oder "Teile" der Seele kennen, um z.B. eine Rede daraufhin abstimmen zu können. Dies trifft auch dann zu, wenn der Redner Mitleid erzeugen will.⁶ In der Dichtung könne, so Platon, ein vernünftiges und ruhiges Ethos (φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος), welches nahezu immer mit sich selbst gleich bleibe, kaum nachgebildet werden. Vielmehr eigne sich hier das gereizte und wechselvolle Ethos. Wenn der Dichter jedoch dieses nährt, d.h. durch seine Dichtung anspricht und anwachsen läßt, verdirbt er den vernünftigen Teil der Seele (τὸ λογιστικόν). Es werden nämlich Schattenbilder hervorgerufen, die vom Wahren weit entfernt sind.⁷ Dies geschieht auch dadurch, daß man sich dem Mitleid hingibt.⁸ Die Dichtung wirkt so auf den schlechten Teil der Seele, gefährdet ihre Verfassung und beeinträchtigt die Harmonie der staatlichen Gemeinschaft.⁹ Denn nur durch den göttlichen Teil

Aphorismen zur Lebensweisheit, hg. v. A. HÜBSCHER, Stuttgart 1980, 218–230. Die Einschätzung der Tradition hinsichtlich des Themas "Mitleid" müßte allerdings die christliche Tradition berücksichtigen; vgl. dazu z.B. O. HÖFFE, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik, Frankfurt 1981, 91 f; zum Problem auch A. SCHÖPF, Wohlwollen: O. HÖFFE (Hg.), Lexikon der Ethik, München ³1986, 287 f (Lit.).

⁶ Vgl. Platon, *Phaidr.* 271d–272a.

⁷ Dies erinnert deutlich auch an das Höhlengleichnis.

⁸ Vgl. Platon, *Resp.* 604e–607a; vgl. ferner *Leg.* 935c–936b. Bedeutung hat das Mitleid vor allem auch in der Gerichtspraxis; so weist es Sokrates zurück, Mitleid bei den Richtern zu wecken; vgl. *Apol.* 34c; 35d; dazu z.B. R. BULTMANN, *ἐλεος*: ThWNT 2 (1935) 474–483, hier 475.

⁹ Vgl. dazu A. GRAESER, Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik,

der Seele, die Vernunft, wird eine neue Art der Wirklichkeit sichtbar: das wahrhaft Seiende. Ein Redner muß deshalb hinreichend philosophieren, um zu wissen, was ein jegliches Seiendes ist. Wer die Wahrheit kennt, vermag das vielfach Zerstreute zu *einer* Gestalt zusammenzusehen und kann so nach oben emporführen (ἀνάγειν ὧν), indem der Logos auf den Ursprung zurückgeführt wird.¹⁰ Mitleid zu zeigen, verhindert also gerade den Aufstieg zum Ursprung und ist deshalb zu vermeiden.

Grundsätzlich erörtert Aristoteles die Frage, was ἔλεος bedeutet, in der *Nikomachischen Ethik*. Er versucht hier zu klären, was Tugend ist.¹¹ Dabei unterscheidet Aristoteles drei seelische Phänomene: πάθος, δυνάμεις, ἔξεις. Über die Affekte, zu denen Aristoteles neben Begierde, Zorn, Freude usw. auch das Mitleid zählt, kann nach deren Aufnahme (z.B. Mitleid zu fühlen) ein Urteil gefällt werden, ob die Affekte gut oder schlecht sind.¹² Affekte wie z.B. das Mitleid sind weder eine Tugend noch ein Übel, da durch einen Affekt keiner gut oder schlecht genannt wird. Denn Lob oder Tadel wird nicht dem entgegengebracht, der Angst oder Zorn oder sonst einen Affekt fühlt, sondern eine gewisse Form z.B. des Zornigwerdens. Affekte kommen über den Menschen ohne eine vorherige Entscheidung; sie sind eine Form des Bewegtwerdens, während sittliche Vorzüge laut Aristoteles in irgendeiner Weise andauern.¹³ Diese Sichtweise läßt sich auch mit den Ausführungen in der *Rhetorik* verbinden: Mitleid und Furcht werden dort wechselseitig interpretiert. Furcht entsteht durch ein Übel, das uns selbst betrifft, Mitleid dagegen durch ein Übel, das anderen widerfährt, uns selbst aber auch betreffen könnte. Wir fürchten das, wofür wir anderen gegenüber Mitleid zollen, und wir empfinden Mitleid für den anderen, wovor wir uns im Hinblick auf uns selbst

Plato und Aristoteles, München ²1993, 198–202; E. ASMIS, Plato on poetic creativity: R. KRAUT (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge ⁵1996, 338–364, hier 357–359 (auch zu den Dialogen *Phaidros* und *Symposium*); M.P. BATTIN, Plato on True and False Poetry: *JAAC* 36 (1977) 163–174.

¹⁰ Vgl. Platon, *Phaidr.* 265de; *Leg.* 626d; dazu Th. A. SZLEZÁK, Mündliche Dialektik und schriftliches 'Spiel': *Phaidros*: Th. KOBUSCH/B. MOJSISCH (Hgg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 115–130, hier 120–123; zur Harmonie der Seelenteile vgl. z.B. Th. KOBUSCH, Wie man leben soll: *Gorgias*: Th. KOBUSCH/B. MOJSISCH (Hgg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 47–63, hier bes. 57–61.

¹¹ Vgl. Aristoteles, *EN* 2,4 (1105b19).

¹² Vgl. Aristoteles, *EN* 2,4 (1105b20–28).

¹³ Vgl. Aristoteles, *EN* 2,4 (1105b28–1106a6).

fürchten.¹⁴ Mitleid als Affekt ist *als Affekt* zunächst indifferent gegenüber Tugend und Übel. Affekte wirken sich aber auch auf die Urteilsbildung aus: „Denn die πάθη sind das, wodurch die Menschen ihr Verhalten ändern und sich unterscheiden hinsichtlich ihrer Urteile, und sie sind von Schmerz und Lust begleitet“.¹⁵ Die aristotelische Lehre vom Mitleid als Affekt sperrt sich gegen die negative Einschätzung, wie sie W. Schulz vorgebracht hat.¹⁶

Viel schärfer fällt die Kritik am Mitleid durch die Stoa aus. So schreibt etwa Seneca, daß das Mitleid ein Mangel der Seele sei (die *miser cordia* als *vitium animi*). Gleichzeitig gibt jedoch Seneca zu erkennen, daß viele Menschen sie wie eine Tugend loben (*plerique enim ut virtutem eam laudant et bonum hominem vocant misericordiam*).¹⁷ Das Mitleid ist ein Kummer der Seele beim Anblick eines fremden Elends oder eine Betrübniß aufgrund fremden Unglücks. Man glaubt dabei, diesen Menschen sei dies zugestoßen, ohne daß sie es verdienten. Kummer aber trifft den weisen Mann nicht (*aegritudo autem in sapientem virum*

¹⁴ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 2,8 (1385b13–1386b8); vgl. auch *Rhet.* 1388b32–33; *De anima* 403a16–18; dazu und zum Verhältnis dieser Bestimmungen zu denen in der Poetik vgl. A. NEHAMAS, Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*; D.J. FURLEY/A. NEHAMAS (Hgg.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton 1994, 257–282, hier 269–271; zum Kontext vgl. O. HÖFFE, Aristoteles, München 1996, 194–203 und G.A. KENNEDY, *Aristotle On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, New York-Oxford 1991, z.B. 122 f.

¹⁵ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1378a19–21; Übers. von V. CESSI, Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles, Frankfurt 1987, 165; weiterführend ebd. 163–167; zum Problem von Besonnenheit, Wissen usw. bei Aristoteles vgl. insbesondere Th. SPITZLEY, Handeln wider besseres Wissen. Eine Diskussion klassischer Positionen, Berlin-New York 1992, 63–110.

¹⁶ Für W. Schulz ist der Begriff „Mitleid“ von den Griechen bis zum Deutschen Idealismus negativ besetzt gewesen (siehe oben). Das Beispiel des Aristoteles zeigt jedoch, daß für ihn die Vernunft die maßgebliche Instanz ist, daß aber das Mitleid eher phänomenbezogen analysiert wird, zumal ihm auch in der Poetik eine kathartische Funktion zugeschrieben wird; vgl. dazu neuerdings A. NEHAMAS, Pity (Anm. 14) 273–279, u. a. auch gegen M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1983, 390 f. An dieser Einschätzung gegenüber der Deutung des Begriffs bei W. Schulz ändert auch nichts, daß Aristoteles den jüngeren und älteren Leuten hinsichtlich der Affekte größere Zugeständnisse macht, während der reife und weise Mann diese meiden soll (vgl. *Rhet.* 1389b13–1390a28). Dementsprechend ist m.E. die Beurteilung des aristotelischen Ansatzes bei W. Schwer problematisch; er behauptet nämlich, daß Aristoteles die „Barmherzigkeit“ als Tugend ablehne (vgl. W. SCHWER, Barmherzigkeit: RAC 1 [1950] 1200–1207, hier 1203). Aristoteles will jedoch zeigen, daß das Mitleid *als Affekt* weder eine Tugend noch ein Übel sein könne; ob es sich tatsächlich um eine Tugend handelt, hängt bei der Handlung zugleich notwendig von einer Beurteilung durch die Vernunft ab, die selbst wiederum durch die Affekte geprägt sein kann.

¹⁷ Seneca, *Clem.* II 4,4.

non cadit).¹⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Weise anderen Menschen nicht hilft; aber er tut dies mit ruhigem Sinn (*tranquilla mente*).¹⁹ Zu einer solchen Auffassung konnte die Stoa nur kommen, weil für sie die Apathie voraussetzte, daß die Vernunft keine falschen Werturteile fällte, in denen unverfügbare Dinge zu einem Wert gemacht würden. Zum Affekt gehört das Bewußtsein der eigenen Machtlosigkeit und der Abhängigkeit von Unbeeinflußbarem. Das einzig Verfügbare ist für den Menschen seine innere Einstellung, während sich die Dinge selbst grundsätzlich der Verfügbarkeit entziehen könnten. Das echte Gut besteht in der Einsicht, daß es keine echten Güter gibt.²⁰ Die Tugend ist dann die Herrschaft der Vernunft über den Trieb; so wird der Affekt verhindert und der innere Friede erreicht. Denn der Affekt besteht darin, daß die Vernunft einen falschen, d.h. nicht mit völliger Sicherheit erreichbaren Zweck setzt und dann sein Scheitern beklagt.²¹ Ein Übel in striktem Sinne ist nur ein sittlich schlechtes Handeln. Der Weise ist frei davon, da es keinen vernünftigen Grund zur Trauer gibt. Denn Übel, soweit er sie nicht verhindern kann (wie z.B. den Tod), kann der Weise als in der vernünftigen Ordnung des Weltgeschehens integriert betrachten.²²

Der Überblick zu drei maßgeblichen philosophischen Entwürfen zeigt, daß das Mitleid als Affekt betrachtet wird, der entweder die niederen Seelenteile anspricht (Platon), unter die Herrschaft der Vernunft gestellt werden sollte (Aristoteles) oder abgelehnt wird (Stoa). Das Phänomen Mitleid beschreibt hier stets ein Verhalten zu einem anderen Mitmenschen, nie zu sich selbst. Obwohl das Mitleid von vielen zur Tugend gerechnet wurde, wie dies die zuvor zitierte Stelle bei Seneca zeigt, spielt das Mitleid im philosophischen Diskurs eine untergeordnete Rolle. Hier hat man es auch strikt vermieden, Gott einen Affekt wie das Mitleid zuzuschreiben, obwohl Eleos in Epidauros

¹⁸ Seneca, *Clem.* II 5,4.

¹⁹ Seneca, *Clem.* II 6,2; vgl. insgesamt auch SVF I 213 (52,11–14; Laktanz über Zenon); SVF I 434 (96, 9–11 = Cicero, *Tusc. disp.* III 18); SVF III 415 (101,10 = Cicero, *Tusc. disp.* IV 17); Diogenes Laertius VII 115; Epiktet, *Diss.* 3,22,13.

²⁰ Vgl. SVF I 374 (85,34–86,7); III 33 (10,8–23) und 73 (18,12–16).

²¹ Vgl. dazu mit den entsprechenden Nachweisen M. HOSSENFELDER, Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, München ²1995, 53–55. 66 f und M. FORSCHNER, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt ²1995, 116–118, 121, 134–136, 139.

²² Vgl. Cicero, *Tusc. disp.* IV 14; IV 67; dazu M. FORSCHNER, Stoische Ethik (Anm. 21) 140.

und Athen ein Altar errichtet und für göttlich gehalten worden war.²³ Im philosophischen Kontext hieße es nämlich, daß Gott einem Wandel unterworfen wäre, wenn man ihm eine Tugend oder einen Affekt zuschreiben würde.²⁴ Gegen eine solche Vorstellung setzt sich bereits Clemens von Alexandrien zur Wehr. Freude und Schmerz seien – so behaupten seine Gegner, von denen er sich absetzen versucht – Erregungen der Seele, Mitleid ein Schmerz über jemanden, der Schlimmes erleidet, ohne es verdient zu haben. Der grundlegende Fehler bestehe darin, unsere eigenen Gemütsbewegungen auch auf Gott zu übertragen und deshalb die Heilige Schrift wörtlich aufzufassen. Aber die Propheten konnten nicht anders sprechen als in der Weise, wie wir Menschen es vernehmen können.²⁵ Von hier ausgehend, soll nun in knapper Form die Auslegungsgeschichte von Mt 5,7 vorgestellt werden.

B. Auslegungsgeschichte von Mt 5,7 bei den östlichen Theologen

Mt 5,7: μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.²⁶ Mt 5,7, von Gregor von Nyssa in dieser Form zitiert,²⁷ behandelt die Barmherzigkeit²⁸ von Gott und Mensch in genauer Entsprechung (Protasis

²³ Vgl. Quintilian, *Inst. or.* 5,11,38; Isokrates, *Or.* 15,20; Plutarch, *Praec. ger.* 3 (799c); Cicero, *Or. Phil.* 5,15,39; dazu W. SCHWER, Barmherzigkeit (Anm. 16) 1202 f; E. VANDERPOOL, The "Agora" of Paus. 1,17,1–2: *Hesperia* 43 (1974) 308–310.

²⁴ Vgl. z.B. Alkinoos, *Didask.* 28 (56 f Whittaker); Aristoteles, *EN* 1145a26 f; anders aber *EE* 1238b18 f, wo Gott eine Tugend zugeschrieben wird; es handelt sich hier aber nicht um eine ethische Tugend, da man Gott kein praxisorientiertes Leben zuschreiben kann; seine einzige Tätigkeit ist die Theoria; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX 152–177 (als Argument gegen die Existenz Gottes verwendet); zu diesen Aspekten P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Bd. 2: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr., Berlin-New York 1984, 277 Anm. 126; J. DILLON, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to AD 220, London 1977, 299 f; anders H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Fribourg 1952, 26; ausführlicher Th. BÖHM, Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden-New York-Köln 1996, 58 f.

²⁵ Vgl. Clemens Al., *Strom.* II 70,1–4.

²⁶ Dieser Vers ist in den Handschriften einheitlich überliefert; vgl. app. crit. bei NESTLE/ALAND²⁷.

²⁷ Vgl. Gregor von Nyssa, *Beat.* 5 (GNO VII/2,123,19).

²⁸ Zur Bedeutungsbreite des Begriffs (Barmherzigkeit, Mitleid, Gnade) im jüdischen, alt- und neutestamentlichen Schrifttum vgl. z.B. W. SCHWER, Barmherzigkeit (Anm. 16) 1204 f; R. BULTMANN, *Eleos* (Anm. 8) 475–483; STRACK/BILLERBECK I 203–205; N. LOHFINK, Gottes Erbarmen in der Erfahrung des Alten Testaments: Geist und Leben 29 (1956) 408–416.

und Apodosis) mit der eschatologischen Perspektive der Vergeltung.²⁹ Dies ist um so auffälliger, als im NT die einschlägigen Begriffe für die Barmherzigkeit (mit Ausnahme von Lk 10,37 und Mt) auf die Barmherzigkeit Gottes und Jesu beschränkt sind.³⁰ Die Entsprechung des göttlichen und menschlichen Handelns bleibt in einem Schwebezustand: weder geht Gottes Erbarmen voraus und motiviert das menschliche Handeln noch hat das menschliche Erbarmen den Zweck, die göttliche Initiative zu bewirken.³¹

Obwohl in der Alten Kirche das Thema Barmherzigkeit entfaltet wird³² und speziell auch die Seligpreisungen eine reichhaltige Auslegungsgeschichte erfahren haben,³³ zeigt sich der erstaunliche Befund, daß man auf Mt 5,7 explizit kaum Bezug nimmt. Wenn dies doch geschieht, beschränken sich die Ausführungen meist auf wenige Hinweise.³⁴ So wendet sich Clemens Romanus gegen die Prahlerei und Aufgeblasenheit; vielmehr solle man Erbarmen und Vergebungsbereitschaft zeigen, wie der Herr Milde und Langmut lehrte.³⁵ Hier führt Clemens sieben Aussagen synoptischer Prägung an, deren erste Mt 5,7 ist. Die Aussagenreihe ist verknüpft mit dem Gedanken der künftigen göttlichen Vergeltung.³⁶ Ähnlich knapp gehalten sind fast alle weiteren Belege vor Gregor von Nyssa, die hier

²⁹ Hintergrund ist die weisheitliche Tradition; vgl. z.B. Spr 17,5; 14,21 LXX; ferner 1 Kor 3,17; 14,38.

³⁰ Vgl. J. GNILKA, Das Matthäusevangelium I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58, Freiburg-Basel-Wien 1986, 125.

³¹ Vgl. dazu U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 211.

³² Zum Überblick vgl. W. SCHWER, Barmherzigkeit (Anm. 16) 1205–1207.

³³ Vgl. U. LUZ, Matthäus (Anm. 31) 198–218 (Lit.); für die Väterzeit (bes. zu Mt 5,8) K. BEYSLAG, Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche: ZThK 74 (1977) 291–322, hier 301–307; zu Recht stellt K. Beyschlag im Anschluß an G. Ebeling heraus, daß es sich nicht nur um ein bloßes Ergriffensein oder eine bloße Auslegung handelte, sondern um "ein schicksalhaftes Hineinwachsen der Kirche in die Ganzheit der biblischen Wahrheit" (ebd. 322), um von hier aus die moralischen Konsequenzen zu erfassen; vgl. dazu B. STUDER, *Schola christiana*. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451), Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, 232, 269.

³⁴ Dies lassen bereits die im Vergleich zu den anderen Seligpreisungen verzeichneten Stellen der *Biblia Patristica* erkennen. Im folgenden beschränke ich mich auf die griechischen Texte; aber auch in den lateinischen Werken finden sich nur kursorische Hinweise: vgl. Tertullian, *De pudicitia* II 1–2; Cyprian, *Ad Quirinum* III 1 (CCL 3, 84; in einer Reihe von Schriftziten aufgeführt); Laktanz, *Inst.* 60 (CSEL 19, 745–747).

³⁵ Vgl. 1 Clem 13,1–2.

³⁶ Vgl. 1 Clem 13,2, imperativisch formuliert: Erbarmt euch, damit ihr Erbarmen findet; ähnlich Polycarp, *Phil.* 2,3 und, wohl von 1 Clem abhängig, Clemens Al., *Strom.* II 91,2; die Ähnlichkeiten zwischen 1 Clem und Pol. dürften aus mündlicher

deshalb nur summarisch aufgeführt sind. Thematisch kreisen sie um die Reinigung von den Sünden,³⁷ die Aufforderung, von den eigenen Gütern etwas abzugeben, weil Gott selbst barmherzig ist,³⁸ oder bei Eusebius von Caesarea um die Reinigung des Herzens oder Geistes, um mit gereinigten Augen der Seele auf die Schau Gottes vorzubereiten.³⁹

Ausführlicher geht allein Clemens von Alexandrien auf diese Seligpreisung ein, die der Erziehung der Seele dient.⁴⁰ Dabei versucht sich Clemens gegenüber den Philosophen abzusetzen, indem er behauptet, daß ἔλεος gerade nicht eine Trauer (λύπη) über fremdes Unglück sei. Konkret versteht Clemens darunter Geldgaben, einem Bedürftigen zu helfen oder jemandem beizustehen, der in Unglück geraten ist. Es handelt sich also um konkrete Hilfeleistungen, um eine Tat (ποιοῦντες). Clemens will dies jedoch nicht darauf einschränken, sondern führt eine Differenzierung ein, die dann bei Gregor von Nyssa begegnen wird. Auch diejenigen, die barmherzig sein *wollen* (τοὺς ἐθέλοντας ἐλεεῖν), können barmherzig genannt werden. Ihnen fehlt es jedoch an den nötigen Mitteln.⁴¹ Auffällig ist an dieser Deutung von Mt 5,7, daß nur die menschliche Handlungsweise in den Blick gerät, die wohl auch bestimmt ist von den philosophischen Vorgaben, von denen sich Clemens abzugrenzen sucht. Die Fragestellung, wie menschliches und göttliches Erbarmen aufeinander zu beziehen sind, d.h. die Frage der eschatologischen Vergeltung, die zumindest bei Clemens Romanus anklingt, ist hier ausgeblendet.

II. "MITLEID" UND "BARMHERZIGKEIT" BEI GREGOR VON NYSSA

Bei Gregor von Nyssa begegnet uns erstmalig – soweit die Texte überliefert sind – eine eindrucksvolle Auslegung von Mt 5,7.⁴² In kunstvollen, von der Rhetorik geprägten Ausführungen integriert

Überlieferung stammen; dazu H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998, 214–216.

³⁷ Vgl. Thomasakten 66 (182–184 Bonnet); Origenes, *Ex. hom.* 8,6 (233 f Baehrens) und *Mat. Cat.* 84.85.

³⁸ Vgl. Basilius von Caesarea, *Reg. mor.* 48 (PG 31, 768 C); *Ascet.* 1 Pr. 4 (PG 31, 897 C, 900 A); vgl. auch Gregor von Nazianz, *Or.* 14,38 (PG 35, 908 C).

³⁹ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Comm. in Lc.* (PG 24, 536 B; 537 A).

⁴⁰ Vgl. Clemens Al., *Strom.* IV 36,1.

⁴¹ Vgl. Clemens Al., *Strom.* IV 38,1–4.

⁴² Zur Verwendung von Mt 5,7 bei Gregor vgl. H.R. DROBNER, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn 1988, 71.

Gregor auf der biblischen Grundlage Elemente der paganen und christlichen Tradition und führt sie unter Beibehaltung der Grundintention von Mt zu einer Synthese innerhalb seines Grundansatzes.

A. *Aufbau von Beat.* 5⁴³

Zentral für den Aufbau der fünften *oratio* ist m. E. der Hinweis Gregors, worin der σκοπός der Untersuchung bestehen soll. Er ist nicht darin zu suchen, uns zu überzeugen, daß wir nach dem Guten streben sollen (ἡμῖν δὲ σκοπός ἐστὶν οὐχ ὅπως ἂν πεισθῶμεν τῶν καλῶν ὀρέγεσθαι), sondern daß wir nicht fehl gehen in dem Urteil über das Gute (ἀλλ' ὅπως ἂν μὴ ἀμάρτοιμεν τῆς τοῦ καλοῦ κρίσεως).⁴⁴ Diesem σκοπός ist die gesamte Auslegung von Mt 5,7 untergeordnet.⁴⁵ Um dieses Ziel zu erreichen, will Gregor folgende Fragen beantwortet wissen, die er an den Text stellt: "Was ist nun die Barmherzigkeit und im Hinblick worauf wird sie geübt? Und wie ist der selig, der zurückempfängt, was er gibt?"⁴⁶ Entsprechend diesen Fragestellungen untersucht Gregor, wie dies in der Grammatik vorgebildet war,⁴⁷ alle Satzteile des zu interpretierenden Verses einzeln. Dabei markiert Gregor selbst einen deutlichen Einschnitt bei der Auslegung des Satzteil "denn sie werden Barmherzigkeit finden"; es handle sich hier um eine ἀντίδοσις,⁴⁸ die einer Apodosis entspricht; es könne eine höhere Lehre in dem Ausspruch aufgezeigt werden.⁴⁹ Man könnte aus diesen Hinweisen darauf schließen, daß Gregor den

⁴³ Knapp ist der Inhalt dargestellt bei G.E. GOULD, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes: StPatr 23 (1989) 14–22, hier 19.

⁴⁴ *Beat.* 5 (125,8 f, 10 f).

⁴⁵ Vgl. zu diesem Ansatz H.M. MEISSNER, Grammatik und Rhetorik in Gregors von Nyssa Exegese des Buches Prediger. Beobachtungen zur fünften Homilie: St. G. HALL (Hg.), Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies, Berlin-New York 1993, 223–248, hier 226 f zu *Ecl.* 5 mit weiteren Beispielen und Lit.

⁴⁶ Vgl. *Beat.* 5 (126,1–2).

⁴⁷ Vgl. grundlegend dazu Chr. SCHÄUBLIN, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese, Köln-Bonn 1974; B. NEUSCHÄFER, Origenes als Philologe, Bd. 1 und 2, Basel 1987; grundsätzlich zur Einteilung der Sprache W. Ax, Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie, Göttingen 1986; zur Anwendung auf die Texte Gregors H.M. MEISSNER, Grammatik (Anm. 45) 223–248.

⁴⁸ *Beat.* 5 (128,25).

⁴⁹ Vgl. *Beat.* 5 (129,2 f).

Satzteil "selig sind die Barmherzigen" als "Protasis" versteht. Umrahmt sind diese Ausführungen durch ein Proömium und einen eschatologischen Ausblick.⁵⁰

B. Die Argumentation in Beat. 5

1. Proömium

Unvermittelt beginnt Gregor seine fünfte Rede über die Seligpreisungen mit einem Bild (ἀντίμα),⁵¹ um den Leser oder Hörer emporzuführen.⁵² Durch die anagogische Form der Proömien oder einer ganzen Predigt will Gregor dem Hörer den von ihm intendierten Gedanken nahebringen,⁵³ so durch das Bild der Jakobsleiter (Gen 28,12 f), die bis zum Himmel reicht. In einem tugendhaften Leben müsse man ein unaufhörliches Verlangen nach dem Höheren haben, nach oben blicken; es wäre ein Verlust, das jeweils Darüberliegende nicht zu berühren.⁵⁴ Mit der Einführung dieses Bildes erreicht Gregor, die Aufmerksamkeit des Hörers zu wecken, der eine solche Sichtweise dieser Seligpreisung kaum erwarten kann, wenn man die Auslegungsgeschichte von Mt 5,7 beachtet. Vorbereitet ist der Leser allerdings durch dieses Bild in allen *orationes* und durch das Ende der oratio 4. Dort heißt es, daß Paulus, obwohl Christus in ihm lebe (vgl. Gal 2,20) und er gesättigt wurde, dennoch Hunger habe und sich nach dem ausstrecke, was vor ihm liege (vgl. Phil 3,12 f).⁵⁵ Dies berührt

⁵⁰ Im folgenden werde ich diese Struktur zugrundelegen und weitere Differenzierungen vornehmen.

⁵¹ Beat. 5 (123,21).

⁵² Beat. 5 (123,24 f).

⁵³ Vgl. etwa zu *S. Pas.*, *Trid. sp.*, *Or. cat.*, *An. et res.* oder *S. S. Pas.* M. HARL, L'éloge de la fête de Pâques dans le Prologue du Sermon *In Sanctum Pascha* de Grégoire de Nysse. (*In Sanctum Pascha* 245,4–253,18): A. SPIRA/Ch. KLOCK (Hgg.), The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary, Cambridge (Mass.) 1981, 81–100; St. G. HALL, The Interpretation of the Old Testament in the Opening Section of Gregory of Nyssa, *De Tridui Spatio* (*De Tridui Spatio* 273,5–277,9): A. SPIRA/Ch. KLOCK, Easter Sermons 139–152; M. ALEXANDRE, Pâques, la vie nouvelle (*De Tridui Spatio* pp. 277,10–280,13): A. SPIRA/Ch. KLOCK, Easter Sermons 153–194; A. SPIRA, Der *Descensus ad inferos* in der Osterpredigt Gregors von Nyssa *De tridui spatium*: A. SPIRA/Ch. KLOCK, Easter Sermons 195–261; H. DROBNER, Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, Leiden 1982, 43–79; Ch. KLOCK, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter, Frankfurt 1987, 180–182; H.M. MEISSNER, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1991, 47–72, 127–130; zur *Vita Moysis* Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 27–66.

⁵⁴ Vgl. Beat. 5 (123,20–124,5).

⁵⁵ Vgl. Beat. 4 (122,25–123,3); vgl. auch Beat. 2 (89,22–90,8).

sich mit dem Gedanken in der *Vita Moysis* (*VM*), daß es – unter dem Hinweis auf Phil 3,13 – für die Tugend nur eine Grenze gebe, nämlich keine Grenze zu haben.⁵⁶ Eine Grenze, einen Stand (στάσις) oder eine Sättigung (κόρος) zu finden,⁵⁷ ist in einem tugendhaften Leben nicht möglich. Das Verlangen (ἐπιθυμία) nach dem Urbild wird von diesem zwar erfüllt, aber es wird immer neu entzündet.⁵⁸ Paradox formuliert, ist die Erfüllung des Verlangens gerade die Nichterfüllung⁵⁹ – oder anders ausgedrückt: der Flug der Seele, der Aufstieg auf der Jakobsleiter ist ohne Ende.⁶⁰ Es zeigt sich, daß Gregor ähnliche Bilder und Schriftverweise verwendet, um das tugendhafte Leben zu bestimmen, das in *VM* und in *Beat.* 5 mit dem Begriff der Schau⁶¹ verbunden wird. Allerdings wird im Unterschied zur *Vita Moysis* in der fünften *oratio* von *De beatitudinibus* der Gedanke eines unendlichen Aufstiegs *nicht* entfaltet; auch fehlt m.E. eine klare Stufung im Aufstieg, da Gregor gegen Ende von or. 5 behauptet: was er sage, stimme nahezu mit dem überein, was er zu πένθος geäußert habe, also mit or. 3 zu Mt 5,2.⁶²

Diesen Grundgedanken sieht Gregor auch in den Seligpreisungen, also nicht nur in Mt 5,7, verwirklicht.⁶³ Durch die Seligpreisungen ist es dem Menschen ermöglicht, sich Gott anzunähern, dem wahrhaft Seligen (τῷ ἀληθῶς μακαρίῳ), der über alle Seligkeit erhaben ist. Die Teilhabe an den Seligpreisungen ist eine Gemeinschaft mit der Gottheit.⁶⁴

⁵⁶ Vgl. *VM* I 5 (GNO VII.1, 3,12–14); dazu Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 47–53.

⁵⁷ Vgl. *VM* II 232–233 (114,18–23); *VM* II 239 (116,17–23). Gregor führt diesen Gedanken auch dahingehend aus, daß der unendliche Aufstieg auch nach dem Tode eine unendliche, weil nie an eine Grenze kommende Schau ist; vgl. *Cant.* 8 (GNO VI, 246,3–247,18); *An. et res.* (PG 46, 12 A–17 B; 88 C–108 A); im irdischen Leben wird das Streben vorrangig durch die ἐπιθυμία motiviert, nach dem Tod durch den ἔρως; vgl. insgesamt R.E. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Philadelphia 1975, 67 f; H.M. MEISSNER, *Rhetorik* (Anm. 53) 85–92, 310–321.

⁵⁸ Vgl. *VM* II 231 (114,8–12).

⁵⁹ Vgl. *VM* II 232–233 (114,17–23).

⁶⁰ Vgl. *VM* II 226 (112,21–113,2); zu diesen Aspekten vgl. M.-B. v. STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973, 87–89; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 151; R.E. HEINE, *Perfection* (Anm. 57) 76 f; F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993, 365–367; Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 257 f.

⁶¹ *Beat.* 5 (124,2): αἰεὶ πρὸς τὰ ἄνω βλέποντα.

⁶² Vgl. *Beat.* 5 (131,14–19).

⁶³ Vgl. die Bezugsworte ἐκεῖ und ἐνταῦθα (123,25 und 124,5).

⁶⁴ Vgl. *Beat.* 5 (124,5–15).

2. Deutung von Mt 5,7

a. Protasis: eine Analyse des Begriffs ἐλεήμων

Gregor versucht in mehreren Anläufen, den Begriff "barmherzig" zu klären. Er geht von der Beobachtung aus, daß in der Schrift oft Gott selbst barmherzig genannt wird, wobei sich Gregor hier auf alttestamentliche Stellen berufen kann.⁶⁵ Wie bei dem Begriff "Seligkeit" (sie ist ein göttliches ἴδιον)⁶⁶ verwendet Gregor hier den Ausdruck "göttliche δύναμις",⁶⁷ so daß die Seligkeit und die Barmherzigkeit auf die Wirkweise Gottes oder seine Eigenschaft bezogen sind. Sowohl der Begriff Seligkeit als auch der der Barmherzigkeit werden auf den Menschen angewendet, obwohl sie eigentlich auf Gott zutreffen. Daraus ergibt sich für Gregor folgerichtig (ἐκ τοῦ ἀκολούθου), daß der Mensch der göttlichen Seligkeit für würdig befunden wird.⁶⁸ Die Schrift bezeugt also für Gregor, daß der Mensch in gewissem Sinne Gott werden könne.⁶⁹ Angesichts der philosophischen Problematik, wie sie eingangs exemplarisch anhand von Platon, Aristoteles und der Stoa aufgezeigt wurde, und der Auslegungstradition von Mt 5,7 ist eine solche Sichtweise ungewöhnlich.

Bis hierher hat Gregor nur die Verwendungsweise des Begriffes "Barmherzigkeit" aufgezeigt und daraus gefolgert, daß eine Vergöttlichung des Menschen intendiert sein müßte. Diesem Anliegen diene auch das Proömium, allerdings unter der Hinsicht der Tugend, die von einem Aufstieg zu Gott begleitet ist. Es müssen noch die Kriterien aufgezeigt werden, wie es dem Menschen möglich ist, diesen Aufstieg zu vollziehen. Die Intention der Seligpreisung ergibt sich für Gregor nicht dadurch, jemanden zu überzeugen, daß man nach dem Guten streben soll, sondern dadurch, das richtige Urteil über das zu fällen, was gut ist (σκοπός).⁷⁰ Dazu ist zu klären, was ἔλεος ist und wie die Barmherzigkeit auszuführen ist. Schließlich ist nach dem Sinn zu fragen, was es heißt, daß der selig ist, der wieder empfängt,

⁶⁵ Vgl. app. crit. zu *Beat.* 5 (124).

⁶⁶ Vgl. *Beat.* 5 (124,11).

⁶⁷ *Beat.* 5 (124,21).

⁶⁸ *Beat.* 5 (125,1-3).

⁶⁹ Vgl. *Beat.* 5 (124,16): θεοποιεῖν τρόπον τινά; *Beat.* 5 (124,25): θεὸν γενέσθαι.

⁷⁰ Vgl. *Beat.* 5 (125,8-11). Gregor betont hier, daß das Streben nach dem Guten ohnehin in der Natur des Menschen liege (*Beat.* 5 [125,9 f]); vgl. auch *Inst.* 40,10 f; dazu E.G. KONSTANTINOU, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition, Würzburg 1966, 171 f.

was er gibt.⁷¹ Offensichtlich will Gregor mit der Begriffsklärung für seine weiteren Überlegungen eine Grundlage schaffen, die ihm die Zustimmung seiner Hörer sichert (ὁμολογούμενον).⁷² Diese Zustimmung versucht er m.E., bei dem philosophisch gebildeten Hörer und dem christlichen Hörer zu erreichen. In der Beantwortung der Frage, was ἔλεος ist, verweist Gregor auf φιλόλληλόν τε καὶ συμπαθές⁷³ aufgrund von Ungleichheiten und Gegensätzen in den Lebensverhältnissen.⁷⁴ Das Ziel müsse darin bestehen, die Ungleichheit zu überwinden zwischen dem, der mehr hat, und dem, der einen Mangel leidet.⁷⁵ Dies kann nur entstehen, wenn die Barmherzigkeit in der Seele einen solchen Handlungsimpuls (ὁρμή) hervorruft.⁷⁶ Barmherzigkeit oder Mitleid ist in diesem Sinne eine λύπη, die über fremde Leiden aus freien Stücken zustande kommt.⁷⁷ Eine nahezu identische Definition begegnet bei Clemens von Alexandrien, die dieser mit dem Hinweis ablehnt, sie stamme von den Philosophen.⁷⁸ In der Tat gibt es Berührungspunkte zur stoischen Philosophie, wonach das Mitleid eine λύπη gegenüber fremdem Leid sei.⁷⁹ Zu vergleichen ist aber vor allem auch Aristoteles, der das Mitleid als λύπη in seiner Theorie des Affekts dahingehend präzisiert, daß bei der Tugend im Bereich der Affekte und des Handelns ein Zuviel oder Zuwenig vermieden werden müßte, wozu er ausdrücklich auch das Mitleid rechnet. Trifft man das Mittlere, werden der Affekt und das Handeln gelobt. Dies ergibt sich dann, wenn eine auf Entscheidung hingeeordnete Haltung zustandekommt (ἕξις προαιρετική).⁸⁰ Von dieser Bestimmung weicht Gregor geringfügig ab, wenn er davon spricht, daß die Barmherzigkeit

⁷¹ Vgl. *Beat.* 5 (126,1–2).

⁷² Dazu ausführlich H.M. MEISSNER, *Rhetorik* (Anm. 53) 127–170.

⁷³ *Beat.* 5 (126,4); zum Inhalt kurz E.G. KONSTANTINOU, *Tugendlehre* (Anm. 70) 176.

⁷⁴ Vgl. *Beat.* 5 (126,5 f.).

⁷⁵ Vgl. *Beat.* 5 (126,7–14). In seinen späteren Ausführungen betont Gregor – wie auch schon zuvor im Proömium –, daß der Mensch zu Gott streben solle, bei dem es selbst kein Mehr oder Weniger gibt (vgl. *VM* II 25 [40,20]; dazu Th. BÖHM, *Theoria* [Anm. 24] 201). Wenn also im menschlichen Bereich das Gefälle von Mehr und Weniger überwunden wird, ahmt der Mensch innerhalb seiner Grenzen das Unbegrenzte und Unendliche nach und kann so auf das Unendliche hinstreben.

⁷⁶ Vgl. *Beat.* 5 (126,14–16).

⁷⁷ Vgl. *Beat.* 5 (126,21–23).

⁷⁸ Vgl. Clemens Al., *Strom.* IV 38,1.

⁷⁹ Vgl. SVF III 394 (96,9 f = Stobaeus, *Ecl.* II 90,7); SVF III 412 (99,38 = Diogenes Laertius VII 111); SVF III 416 (101,19 f = Nemesius, *Nat. hom.* 19).

⁸⁰ Vgl. Aristoteles, *EN* 2,6; 1106b16–28; vgl. auch *Rhet.* 1385b13 f.

unsere Seele zu einer solchen ὁμῇ erweicht.⁸¹ Dies könnte von der stoischen Theorie her verstanden werden, daß in der Seele ein Vorstellungsbild entsteht, das vom Logos dahingehend überprüft wird, ob es erstrebenswert ist oder nicht. Dadurch wird ein Handlungsimpuls (ὁμῇ) ausgelöst, der von der Vernunft begleitet ist.⁸² Mit dieser Bestimmung der Barmherzigkeit kann Gregor zumindest bei den philosophisch gebildeten Hörern eine Zustimmung erreichen. Gregor durchbricht jedoch dieses ὁμολογούμενον dadurch, daß er sagt, die λύπη über fremdes Leid werde *freiwillig* (ἐκούσιος) auf sich genommen.⁸³

Mit dem Hinweis, daß diese Darlegung nicht ausreichend sein könnte, wendet sich Gregor der zweiten, von ihm gestellten Frage zu, d.h. wie die Barmherzigkeit ausgeübt wird. Sie ist ein liebevolles Verhalten gegenüber dem, der leidet.⁸⁴ Mit der Tugend der Liebe spricht Gregor sicher den christlichen Hörer an. Barmherzigkeit geht aus der Liebe hervor, die unter den Tugenden den ersten Platz einnimmt.⁸⁵ Weil sich der Mensch dem Unglück des anderen zuwendet, ist im christlichen Kontext die Liebe die Voraussetzung der Barmherzigkeit, diese wiederum ein höherer Grad an Liebe.⁸⁶ So strebt der Mensch nach dem Höchsten, indem er sich dem Geringeren zuwendet. Der Aufstieg erfolgt also durch einen Abstieg. Hier vertritt Gregor einen ähnlichen Gedanken wie Clemens von Alexandrien.⁸⁷ Denn es ist nicht entscheidend, ob jemand die Barmherzigkeit wirklich ausüben kann, sondern entscheidend ist der Wille.⁸⁸ Durch die Barmherzigkeit werden die Gegensätze in gewissem Sinne aufgehoben⁸⁹ und so in einem tugendhaften Leben die Differenzierung oder Abständigkeit (διάστημα oder διάστασις) überwunden und das Streben nach Höherem, nach Gott, ermöglicht: Die Überwindung der Differenziertheit auf das Einigere hin könnte als eine Nachahmung der Einheit

⁸¹ Vgl. *Beat.* 5 (126,14–16).

⁸² Vgl. Cicero, *De fato* 42 ff; *Acad. post.* I 40 = SVF I 61; Alexander von Aphrodisias, *De fato* 14 = SVF II 980; 981; so auch Chrysipp: SVF III 175; dazu A. GRAESER, Zenon von Kition. Positionen und Probleme, Berlin 1975, 148; M. FORSCHNER, Stoische Ethik (Anm. 21) 116. Der Terminus ὁμῇ ist z.B. in der Nikomachischen Ethik äußerst selten.

⁸³ Vgl. *Beat.* 5 (126,22).

⁸⁴ Vgl. *Beat.* 5 (126,25–27); zum Inhalt vgl. E.G. KONSTANTINOU, Tugendlehre (Anm. 70) 176.

⁸⁵ Vgl. *Beat.* 5 (127,5–7).

⁸⁶ Vgl. *Beat.* 5 (127,3–7).

⁸⁷ Vgl. Clemens Al., *Strom.* IV 38,2–4.

⁸⁸ Vgl. *Beat.* 5 (127,10–16).

⁸⁹ Vgl. *Beat.* 5 (127,21–128,16).

Gottes verstanden werden.⁹⁰ Durch den Gedanken, daß das Leben nicht mehr in Gegensätze zerspalten ist, greift Gregor einen Aspekt seiner zuvor getroffenen Überlegungen zum Begriff *ἔλεος* auf. Die Überwindung von Haß, Feindschaft usw.⁹¹ durch die Liebe ist dabei ein traditionelles christliches Motiv.

b. *Antidosis: eine Interpretation von ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται*

Gregor von Nyssa wendet sich nun seiner dritten Frage zu: wie ist derjenige selig, der wieder empfängt, was er gibt? Nach der Maßgabe der Barmherzigkeit wird eine Antidosis empfangen.⁹² Hier will Gregor einen tieferen Sinn darlegen.⁹³ Dies verbindet Gregor mit der auch sonst vertretenen sog. doppelten Schöpfung des Menschen: In der von Gott intendierten Bestimmung⁹⁴ des Menschen als Ebenbild Gottes

⁹⁰ Grundlegend sind diese Begriffe für die Unterscheidung des Ungeschaffenen und Geschaffenen; dazu A.A. MOSSHAMMER, *The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa Contra Eunomium* 1,105–113; L.F. MATEO-SECO/J.L. BASTERO (Hgg.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 353–379; A.A. MOSSHAMMER, *Disclosing but not disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist*: H.R. DROBNER/Ch. KLOCK (Hgg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1990, 99–123, hier 101–106; die Struktur der Abständigkeit oder Differenzierung trifft aber auch auf den menschlichen Bereich zu (so bei der Differenz von Geist und Körper und der Menschen untereinander); vgl. *Or. cat.* 6 (30,9–31,6 SRAWLEY; jetzt die Edition von E. MÜHLENBERG); *Op. hom.* 6 (PG 44, 145 B–D); *CE* II 200–202 (GNO I 283,11–284,7); dazu E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nisa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, 30–35; weitere Belege und Lit. bei Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 192–194.

Dies ließe sich durchaus mit dem Gedanken Plotins verbinden, die Differenziertheit zu überwinden, um so in einem tugendhaften Leben im Ablegen alles Fremden zum Einen streben zu können (vgl. Plotin, *Enn.* II 9,17,7 f; *Enn.* I 6,5 usw.; dazu W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt 1991, z.B. 250; Th. BÖHM, *Theoria* [Anm. 24], 193 f, 209). Dieser Gedanke wirkt weiter bis zur Mystik Eckharts im Ablegen alles *eigen* (vgl. A.M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1997, 24 f; M. ENDERS, *Abgeschiedenheit des Geistes – höchste "Tugend" des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes*: ThPh 71 [1996] 63–87; W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 1998, 120–124; vgl. auch Gregor *VM* II 16–18 [GNO VII/1, 38]), wobei trotz der Entdifferenzierung die Unterschiedenheit von Gott und Mensch erhalten bleibt. In seiner Ununterschiedenheit ist Gott unterschieden und ununterschieden von allem Verschiedenen (dazu W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 97–104).

⁹¹ Vgl. *Beat.* 5 (127,27–128,3); zum Thema der Liebe vgl. z.B. F. DÜNZL, *Braut* (Anm. 60) 353–390.

⁹² Vgl. *Beat.* 5 (128,25).

⁹³ Vgl. *Beat.* 5 (128,25–129,1).

⁹⁴ Zu dieser Interpretation vgl. R.J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden-New York-Köln 1995, z.B. 136–147.

(εἰκών; genannt ist hier z.B. nicht die ὁμοίωσις) erhält die Seele göttliche Eigenschaften im Sinne von Vollkommenheiten, die ihm nicht aufgrund seiner eigenen Mächtigkeit zugeschrieben werden können. Was von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt wird, wie z.B. Tugend, Unsterblichkeit, Reinheit usw.,⁹⁵ kommt dem Menschen nur in analogem Sinne zu. So erhält er auch, wie es in *Beat.* 5 heißt, die Keime alles Guten, und zwar nicht als etwas, was von außen her noch einmal dem Menschen zugefügt würde.⁹⁶ Folglich spendet man sich das Gute auch selbst.⁹⁷ Alles hängt von unserem freien Willen ab – konsequenter Weise auch das Gegenteil des Guten.⁹⁸ Nicht gut zu handeln, ist somit kein Zwang. Das Böse hat vielmehr dann seine Existenz, wenn wir selbst es wollen. Außerhalb unseres Willens existiert das Böse nicht.⁹⁹ Wenn dieses durch unseren eigenen Willen zur Existenz gelangt und folglich auch nicht als von außen verursacht angesehen werden kann, dann fallen wir durch unsere eigene Entscheidung auch das Urteil über uns selbst.¹⁰⁰ Die göttliche κρίσις stellt somit nur das Pendant unseres eigenen Urteils, unser eigenen Wahlfreiheit dar.¹⁰¹ Daraus läßt sich folgern, wie Gregor dies in anderen Schriften ausführt, daß wir selbst aufgrund unserer eigenen Entscheidung der von Gott intendierten Bestimmung nicht entsprochen haben (zweite Schöpfung) und deshalb in einem tugendhaften Leben danach streben müssen, in einer Anähnlichung (ὁμοίωσις) an Gott die ursprüngliche Bildhaftigkeit wiederherzustellen.¹⁰² Dies ist jedoch, wie bereits

⁹⁵ Vgl. *Op. hom.* 5 (PG 44, 137 C); *Beat.* 3 (104,21); *Beat.* 6 (144,11); weitere Belege bei Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 206 f.

⁹⁶ Vgl. *Beat.* 5 (129,3–8).

⁹⁷ Vgl. *Beat.* 5 (129,8–10).

⁹⁸ Vgl. *Beat.* 5 (129,13–16). Zur Konzeption der Freiheit J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953. Dies ist wohl im Sinne der Entscheidungs- oder Wahlfreiheit gemeint.

⁹⁹ Vgl. *Beat.* 5 (129,16–22).

¹⁰⁰ Vgl. *Beat.* 5 (129,26–130,3); vgl. auch die Begriffe αὐτοκρατής und ἀντεξούσιος (129,22–26).

¹⁰¹ Ausgeführt wird dies mit der Spiegelmetapher, wonach der genaue Spiegel nur das zeigen kann, was sich ihm darbietet (vgl. *Beat.* 5 [130,7–15]). Das Phänomen des Spiegels ist deshalb sehr geeignet, weil wir uns selbst täuschen, daß der Spiegel die Realität seitenverkehrt zeigt. Vielmehr sind wir es, die durch ein virtuelles Bild "hinter" dem Spiegel die Seiten verkehren und uns so einer Selbsttäuschung hingeben; vgl. dazu U. Eco, *Über Spiegel und andere Phänomene*, München 1991, 29–34. Dieses Motiv ist für die Selbsterkenntnis im platonischen Augengleichnis maßgebend (vgl. Platon, *Alc.m.* 133a); dazu W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis* (Anm. 90) 83 f; zur Wirkungsgeschichte vgl. H. LEISEGANG, *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*: ZPhF 4 (1949) 161–183.

¹⁰² Vgl. die Belege bei Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 199–211.

durch das Bild zu Beginn der fünften *oratio* deutlich wurde, nur durch einen Aufstieg möglich, der von der Tugend geprägt ist.¹⁰³

c. *Die Verbindung von Protasis und Antidosis:*

Unbestimmtheit des Ausdrucks ἐλεήμων

Nachdem Gregor darauf verwiesen hat, daß wir selbst aufgrund unserer eigenen Entscheidung von der Bestimmung der ursprünglichen Schöpfung abgewichen sind und deshalb das Urteil Gottes unserem eigenen Urteil entspricht, ist es konsequent, daß die Barmherzigkeit nicht allein auf fremde Unglücksfälle bezogen wird. Vielmehr ist es angemessener, so Gregor, daß in uns eine schmerzliche Stimmung entsteht.¹⁰⁴ Denn wir haben uns selbst durch unsere Entscheidung von dem ursprünglichen Leben voller Seligkeit entfernt, so daß wir nicht nur Mitleid gegenüber anderen empfinden sollten, sondern mit uns selbst.¹⁰⁵ Mit diesem Schritt hat Gregor die gesamte Tradition vor ihm verlassen, indem das Mitleid auf einer höheren Ebene nicht mehr auf Unglücksfälle anderer Menschen bezogen wird, die uns selbst auch bedrohen könnten und deshalb Furcht verursachen (Aristoteles), und auch nicht allein aus der Liebe und Barmherzigkeit gegenüber anderen gedeutet wird, sei es durch Werke, sei es allein durch die Gesinnung und den Willen. Vielmehr stellt Gregor hier wie auch sonst die sog. erste Schöpfung (Paradies usw.) der zweiten Schöpfung gegenüber, woraus erst Neid, Haß usw. resultieren.¹⁰⁶ Auf der höheren Interpretationsebene wird vom Menschen verlangt, die üblichen Verstehensmuster zu überwinden: wir haben gegen uns selbst so wenig Mitleid, da wir unsere eigenen Übel so wenig wahrnehmen.¹⁰⁷ Nur durch die Selbsterkenntnis sieht der Mensch seine eigene Bestimmung, d.h. das, was er früher war. Und nur so kommt das göttliche Mitleid eigentlich zum Vorschein.¹⁰⁸ Dies könnte durch die Spiegelmetapher verdeutlicht werden: Wenn sich die Seele in sich

¹⁰³ Wirksam geworden sind Aspekte dieser Theologie vor allem bei Maximus Confessor und Johannes Scottus Eriugena, aber auch z.B. in der georgischen, armenischen oder orthodoxen Theologie; vgl. dazu Th. БӨНМ, Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer 'unio' von Gott und Mensch für eine 'unio mystica'? und Th. БӨНМ, Adnotationes zu Maximus Confessor und Johannes Scottus Eriugena. Beides in W. HAUG (Hg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte [im Druck].

¹⁰⁴ Vgl. *Beat.* 5 (131,19–132,2).

¹⁰⁵ Vgl. *Beat.* 5 (132,2–10).

¹⁰⁶ Vgl. *Beat.* 5 (132,11–17).

¹⁰⁷ Vgl. *Beat.* 5 (133,5 f.).

¹⁰⁸ Vgl. *Beat.* 5 (133,9–14).

selbst wendet, muß die Seele, um *sich selbst* sehen zu können, zum anderen ihrer selbst werden. Während man sich selbst im Besten des Auges eines anderen sehen kann, muß sich die Seele selbst sozusagen gegenüberstellen, um den Akt der Selbsterkenntnis als Blick in das Innere vollziehen zu können.¹⁰⁹ In einer tugendhaften Lebensform muß der Mensch durch die Herrschaft des Geistes versuchen, all das Fremde der "zweiten Schöpfung" abzulegen oder davon abzulassen. Abwendung von der κακία, Mühe um das Höhere und so die Anähnlichung an Gott als Ziel¹¹⁰ ist für Gregor durch die Reinigung bzw. das Ablegen von allem Fremden zu erreichen,¹¹¹ was er als Reinheit des Lebenswandels (ἀρετή) versteht. In der Freiheit von den Affekten, die eine Versklavung des Menschen bewirken, ahmt der Mensch die ἀπάθεια Gottes nach.¹¹² Ein tugendhaftes Leben stellt ein Mittel zur Flucht für die Rückkehr ins Vaterland dar.¹¹³ Dies wird von Gregor durch Metaphern beschrieben, die vor allem von Plotin her vertraut sind (Bildhauer- und Kleidermetapher).¹¹⁴ Diese Zielsetzung für den Menschen schließt aber gerade die Teilnahme am fremden Unglück mit ein. Dies ließe sich z.B. auch in *VM* zeigen, wo Moses die protreptische Funktion zu übernehmen hat, vom Berg herabzusteigen und so den Aufstieg der anderen zu ermöglichen.¹¹⁵ Moses erscheint hier wie der Philosoph des platonischen Höhlengleichnisses: Auch dieser muß herabstiegen (καταβατέον)¹¹⁶ – allerdings bei Platon vor allem mit der Intention, die anderen Menschen zu lehren.

d. *Conclusio: Das eschatologische Gericht*

Die Ausführungen Gregors münden in ein Endszenario, in dem sich der König der Schöpfung enthüllt und das Geheimnis des Himmelreiches

¹⁰⁹ Traditionsgeschichtlich ist dieser Gedanke durch das Augengleichnis des platonischen Alcibiades maior vorbereitet; vgl. W. BEIERWALTES, Selbsterkenntnis (Anm. 90) 83 f.

¹¹⁰ Vgl. *Or. dom.* 4 (GNO VII/2,47,17–48,1); *Inscr.* I 1 (GNO V, 26,23–28).

¹¹¹ Vgl. *Virg.* 12 (GNO VIII/1,299,14–300,12).

¹¹² Vgl. *An. et res.* (PG 46, 92 A und 93 B).

¹¹³ Vgl. *Or. dom.* 2 (GNO VII.2, 27,24–28,8); vgl. auch Plotin, *Enn.* I 2,1; Porphyrius, *Abst.* I 31,1.

¹¹⁴ Vgl. *Inscr.* II 11 (GNO V, 116,14–25); Plotin, *Enn.* I 6,7,7 f; I 6,9,8–15; dazu W. BEIERWALTES, Selbsterkenntnis (Anm. 90) 250 f; Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 208 f.

¹¹⁵ Vgl. *VM* II 184; zur Rolle des Lehrers und des Schriftinterpreten vgl. Th. BÖHM, *Theoria* (Anm. 24) 212–227 (weitere Lit.).

¹¹⁶ Vgl. Platon, *Resp.* 514a–517e; 520c; zur Verwendung des Höhlengleichnisses bei Gregor vgl. A. MEREDITH, Plato's 'cave' (Republic vii 514a–517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa: *StPatr* 27 (1993) 49–61, hier 57–61.

sichtbar wird. In der Mitte befindet sich die gesamte Menschheit, aus der die Barmherzigen hervortreten unter den dankenden Worten derer, die die Wohltaten empfangen haben, während die anderen ihre Strafe erhalten.¹¹⁷

Zusammenfassend ergibt sich, daß Gregor entsprechend der grammatisch-rhetorischen Tradition seiner Zeit Mt 5,7 in all seinen Einzelgliedern untersucht und dabei erklären will, wie es zu verstehen ist, daß der biblische Begriff Barmherzigkeit, der in angemessenem Sinne Gott zukommt, auch vom Menschen verwendet werden kann. Gregor sucht bei der Erklärung des Begriffes Barmherzigkeit oder Mitleid eine gemeinsame Grundlage des Verständnisses mit dem gebildeten Hörer, um von da aus zu einer höheren Interpretation zu gelangen, die den Aufstieg des Menschen zu Gott unterstützt. Neu ist vor allem gegenüber der gängigen Auslegungstradition von Mt 5,7, daß sich das Mitleid auf der höheren Ebene nicht auf andere richtet, sondern auf den je einzelnen Menschen selbst, um von hier aus in einem abstraktiven Prozeß der Selbsterkenntnis den Blick nach oben richten zu können wie im Bild Jakob auf der Leiter, die bis zum Himmel reicht. Allerdings vollzieht sich der Aufstieg – anders als etwa in der *Vita Moysis* – nicht durch einen unendlichen Fortschritt in der Tugend, sondern durch ein jeweils neu vollzogenes Nach-oben-Blicken (ἀεὶ πρὸς τὰ ἄνω βλέποντα)¹¹⁸ in der Selbsterkenntnis. Gregor scheint hier nichts anderes sagen zu wollen, als daß bei der jeweils erreichten Stufe in einem tugendhaften Leben eine ὁμοίωσις stattfindet. Bereits der Hinweis, seine Darlegung stimme im Wesentlichen mit or. 3 überein, dürfte bedeuten, daß die Problematik eines *unendlichen* Aufstiegs zur Abfassungszeit von *Beat.* nicht virulent war, obwohl sich m. E. sowohl *Beat.* als auch *VM* an ein monchisches Publikum wenden. Der Gedanke des unendlichen Aufstiegs in *VM* ist in *Beat.* dadurch vorbereitet, daß die Barmherzigkeit nicht nur von äußeren Hilfeleistungen abhängt, sondern daß bereits der Wille ausreichend ist. Dies wird dahingehend weitergeführt, daß die zentrale Aussage eigentlich in der Selbsterkenntnis besteht, also gerade von der konkreten Frage der Hilfeleistung wegführt zu einem inneren Selbstaufstieg, der in *VM* weiter entfaltet wird mit Hilfe des Unendlichkeitsgedankens, der aus der trinitätstheologischen Diskussion mit Eunomius stammt.

¹¹⁷ Vgl. *Beat.* 5 (134,2–136,19).

¹¹⁸ *Beat.* 5 (124,2).

GREGOR VON NYSSA, *DE BEATITUDINIBUS*, ORATIO VI:
 “SELIG, DIE REINEN HERZENS SIND, DENN SIE
 WERDEN GOTT SCHAUEN” (MT 5,8)

Karl-Heinz Uthemann

I. Gregors Verständnis der sechsten Seligpreisung – A. Der Abstand zwischen Gott und Mensch – B. Ein erster Ansatz zum Verständnis der sechsten Seligpreisung – C. Die Wende nach innen – 1. Verähnlichung mit Gott und Selbsterkenntnis als Schau Gottes – 2. Selbsterkenntnis als Schau Gottes im Spiegel – 3. Die Gegenwart Gottes in der Seele und die Metapher der Vermischung – 4. Der im Spiegel geschaute Gegenstand und die Vermischung an der Spiegelfläche – D. Therapien, um die Reinheit des Herzens zu verwirklichen – II. Die Homilie im Kontext der Werke Gregors: Beobachtungen zur Entwicklung von Gregors Theologie christlicher Spiritualität – A. *Contra Eunomium*, Buch II: ἐπέκτασις in der Erkenntnis der Erhabenheit Gottes – B. *In Ecclesiasten* VII: Die Erkenntnis der Erhabenheit Gottes als Bewußtwerden der dem Geschöpf eigenen Grenze – C. *De virginitate*: περίνοια der Erhabenheit Gottes als ἑκπληξις und ἑκστασις – D. *De beatitudinibus* VI: Sucht Gregor Abstand zu Plotins Terminologie? – E. Ein Ausblick: Die Homilien zum *Canticum Canticorum*

AUFBAU DER HOMILIE

		GNO VII/2
Einleitung	Beim Hören der sechsten Seligpreisung ergreift die Seele ein Schwindel. Sie blickt von einem hohen, senkrecht in die Tiefe abfallenden Berg, dessen Spitze über dem Abgrund hängt, auf ein weites Meer.	136,26–137,12
1.	Die sechste Seligpreisung – Verheißung von etwas Unmöglichem?	137,12–138,24
1.1	Die Anschauung Gottes	137,12–138,10
1.11	ist nach dem Zeugnis der Bibel für den Menschen nicht möglich: Johannes (1,18), Paulus (1 Tim 6,16), Moses (Ex 33,20),	137,12–22
1.12	entspricht aber der Hoffnung auf (ewiges) ¹ Leben.	137,22–138,10
1.2	Eine erste Antwort: “Sehen” als “erlangen, finden, teilhaben”.	138,10–24

¹ Vgl. 138,18–19.

2. Die sechste Seligpreisung – Forderung von etwas Unmöglichem? 138,24–140,8
- 2.1 Zwei Anfragen
- 2.11 Ist es dem Menschen möglich, die Reinheit des Herzens zu verwirklichen? 138,24–139,4;
139,14–16
- 2.12 Welchen Gewinn bringt eine Kenntnis der Seligkeit, die der Mensch nicht verwirklichen kann? 139,4–14
- 2.2 Zwei (vorläufige) Antworten: 139,17–140,3
Die sechste Seligpreisung ist mit der Hoffnung zu vereinbaren. 139,22
- 2.21 Denn: Gott überfordert den Menschen nicht. 139,17–21
- 2.22 Johannes, Paulus und Moses haben trotz ihres oben (1.11) genannten Zeugnisses die Seligkeit erlangt. 139,23–140,3
- 2.3 Zusammenfassung in Form eines Syllogismus: 140,3–8
Wenn 2.22 gilt, wenn ferner Seligkeit aus der Anschauung Gottes, diese aber aus der Reinheit des Herzens folgt, dann ist die Reinheit des Herzens nicht unmöglich.
3. Die sechste Seligpreisung und die Frage der Gotteserkenntnis. 140,8–141,27
- 3.1 (Problem:) Wie ist 1 Tim 6,16 (vgl. 1.11) mit der sechsten Seligpreisung zu vereinbaren? 140,8–12
- 3.2 Eine (gegen Eunomios gerichtete) Vorbemerkung: 140,13–15
- 3.21 Ein Begreifen (καταληπτική ἐπίνοια) von Gottes Wesen ist nicht möglich 140,15–23
- 3.22 und hat es in der menschlichen Geschichte niemals (also auch nicht “im Beginn”) gegeben. 140,23–26
- 3.3 Es gibt viele Weisen, Gott zu erkennen, d.h. zu sehen: 140,26–141,2
- 3.31 Die Erkenntnis der Weisheit Gottes aus der Schöpfung im Modus der Konjektur. 141,2–10
- 3.32 Die Erkenntnis der Güte Gottes aus der Existenz des Menschen. 141,11–15
- 3.33 Allgemeine Kennzeichnung der Gotteserkenntnis als Transzendieren “auf ein Besseres und Höheres hin” (*via eminentiae*) als κατανόησις bzw. ὄψις. 141,5–21
- 3.4 Konsequenz im Blick auf 1 Tim 6,16 (vgl. 3.1):
- 3.41 Die in Mt 5,8 verheißene Anschauung Gottes ist mit der “negativen Theologie” von 1 Tim 6,16 vereinbar. 141,21–25

- 3.42 Denn "Gott wird sichtbar durch seine Energien", im Vollzug der *via eminentiae*. 141,25–27
4. Die eigentliche Intention der sechsten Seligpreisung: Gotteserkenntnis in der Selbsterkenntnis. 141,28–142,5
- 4.1 Nicht das Wissen um ein Gut beglückt, sondern seine Verwirklichung (sein "Besitz"): 141,28–144,13
- 4.11 Paradigmatisch aufgewiesen am Unterschied zwischen "wissen, was gesund ist" und "gesund leben". 142,6–12
- 4.12 Anwendung auf Mt 5,8: Nicht das Wissen der *via eminentiae* beseligt, sondern "das Gott in sich selbst Erlangen" oder Finden (vgl. 1.13). 142,12–16
- 4.2 Begründung: Die sechste Seligpreisung verheißt kein Schauen, in dem Gott wie etwas Geschautes dem Schauenden gegenübersteht, sondern meint dasselbe wie Lk 17,21: die Gegenwart von Gottes Herrschaft (βασιλεία) im Inneren des Menschen. 142,16–20
- 4.3 Erläuterung: Die Anschauung Gottes vollzieht sich als ein Sehen von Gottes Bild, d.h. der Reinheit des Herzens. 142,20–144,13
- 4.31 Eine erste Aussage, die drei Gedanken verbindet: 142,20–22
- 4.311 Die Gegenwart der Herrschaft Gottes im Inneren des Menschen verwirklicht sich als Reinigung des Herzens.
- 4.312 In der Reinigung des Herzens wird die (ursprüngliche) Schönheit der Seele (als Bild Gottes wiederhergestellt),
- 4.313 so daß der Mensch in der (jeweils erreichten) eigenen Schönheit "das Bild der göttlichen Natur schaut".
- 4.32 Erläuterung von 4.31:
- 4.321 Ausgangspunkt: Die sechste Seligpreisung enthält einen Rat für den, der nach der Schau (θεωρία) des wahrhaft Guten begehrt: Verliere angesichts der "negativen Theologie" nicht die Hoffnung, das Ersehnte schauen (κατιδεῖν) zu können. 142,23–143,4
- 4.322 Begründung des Rats: Das Maß der Gotteserkenntnis liegt im Menschen, in seinem Streben nach dem Guten als Wiederherstellung seiner ursprünglichen Ähnlichkeit mit dem göttlichen Urbild. 143,4–20

4.323	Konsequenz (οὐκοῦν): In der Selbsterkenntnis vollzieht sich Gotteserkenntnis als Glückseligkeit. Wer sich selbst sieht und dabei auf die Reinheit seines Herzens schaut, sieht im Bild das Urbild und erlangt in diesem Schauen die Glückseligkeit.	143,20–23
4.324	Vergleich mit dem Schauen der Sonne in einem Spiegel: Die von Gott im Ursprung geschaffene Schönheit (χαρίς) seines Bildes wirkt wie der Abglanz (αὐγή) des Spiegels, so daß gilt: Wer dieses Bild anschaut, findet Gott in sich selbst.	143,24–144,4
4.325	Diese glückselige Schau Gottes gelingt den Augen der Seele, die rein geworden sind.	144,4–10
4.33	Der Inhalt der Schau (vgl. 4.2) zeigt, daß sie ein Vollzug der <i>viae eminentiae</i> ist.	144,10–13
5.	Die sechste Glückseligkeit als Forderung der Herzensreinheit: Wie kann der Mensch sein Herz reinigen?	144,14–147,17
5.1	Die eingangs vorgetragene Aporie (2.1) ist bisher nicht gelöst.	144,14–145,13
5.11	Denn die Affekte oder Leidenschaften der Seele sind seit der Ursünde unvermeidlich (ἀναγκαῖα),	144,26–145,10
5.12	so daß Sünde und Werden, d.h. menschliches Leben, koextensiv sind.	145,10–13
5.2	Lösung der Aporie:	
5.21	Die Bibel lehrt: Tugend ist möglich, wenn auch schwer zu erwerben.	145,13–20
5.22	Die sechste Seligpreisung meint die im Leben zu verwirklichende Reinheit, d.h. die Reinigung des Herzens.	145,20–146,2
5.23	Wie diese Reinheit zu verwirklichen ist, zeigen die Weisungen (παραγγέλματα), die in der Bergpredigt auf die Seligpreisungen folgen. Gemeint sind die Antithesen von Altem und Neuem Testament (Mt 5,21–48).	146,3–147,17
5.231	Verinnerlichung der Ethik im Neuen Testament: Die Bosheit oder Sünde wurzelt (147,16) in der Gesinnung oder Absicht.	146,6–14
5.232	Die Weisungen der Bergpredigt, d.h. die Antithesen, nennen die jeweils angemessene Therapie für die Seele.	146,14–147,17
	Schluß mit Doxologie	147,18–148,22

Ansporn zum Streben nach dem Guten mit Hinweis auf die künftige Gehenna und darauf, daß andernfalls das Leben des Menschen	147,20–148,1 148,1–14
eine "Gestalt des Widersachers" (2 Thess 2,4) oder Teufels wird.	148,17

Ein Schwindelgefühl ergreift Gregor, wenn er die sechste Seligpreisung vernimmt: "Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Mt 5,8). Denn dieser Makarismos verbindet zwei Dinge, die den Menschen überfordern – ein zweifaches ἀδύνατον (ἀμήχανον). Sowohl die Verheißung der Anschauung Gottes als auch die Forderung, im Laufe des Lebens die Reinheit des Herzens zu verwirklichen, übersteigen das Maß des Menschlichen.

Wie aber steht es dann mit der Hoffnung,² mit der eschatologischen Perspektive christlicher Existenz? Kann der Mensch, wie es Johannes (1,18), Paulus (1 Tim 6,16) und Moses (Ex 33,20) behaupten, Gott nicht schauen, dann scheint Leben – "Gott ist Leben" – für den Menschen nicht zugänglich zu sein.³ Übersteigt die Forderung der Reinheit des Herzens das Maß dessen, was der Mensch vermag,⁴ dann nützt ihm die Verheißung "der himmlischen Seligkeit" (τῆς οὐρανίας μακαριότητος)⁵ nichts.

Gregor hätte nun an dieser Stelle das delphische "Erkenne dich selbst!" als Aufforderung an den Menschen, sich selbst zu bescheiden, zitieren können. Denn er betont nun wie der Imperativ Apolls in altgriechischer Interpretation⁶ den Abstand zwischen Gott und Mensch. Doch er tat es nicht, und wir können verstehen, warum er

² Zum Thema der Hoffnung vgl. *Beat.* VI (GNO VII/2, ed. J.F. CALLAHAN, Leiden 1992, 138,1–3.23–24; 139,22).

³ Ebd. 137,26–138,1. Zur ontologischen Voraussetzung der Formulierung dieser Aporie vgl. D.L. BALÁS, ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation on God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa (= *StAns* 55), Rom 1966, bes. 83–99.

⁴ *Beat.* VI (GNO VII/2, 139,14–16).

⁵ Ebd. 139,4–16: "Das Wissen um die himmlische Seligkeit" (139,13–14) meint im Kontext ἡ τῆς μακαριότητος ἐπαγγελία (138,23–24) von Mt 5,8.

⁶ Die Seligpreisung von Mt 5,8 interpretiert Gregor schon in *De virg.* 23 (GNO VIII/I, ed. J.P. CAVARNOS, Leiden 1952, 343,10–17 als einen Makarismos jener, die "in ihrem Herzen Gott schauen". Eine umfassende Darstellung zur Selbsterkenntnis bietet P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, I–III, Paris 1974. Zur Geschichte des Begriffs der Selbsterkenntnis in der philosophischen Überlieferung vgl. W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Frankfurt 1991, 77–93. Zum Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis als Schau im Spiegel der Seele vgl. die in Anm. 50 genannte Literatur.

es nicht tat, wenn es um den Abstand zwischen Gott und Mensch geht. Zumindest zwei Gründe kann man hier nennen. Zum einen deckte sich für ihn und seine Zeit die ursprüngliche Perspektive des delphischen Γνωθὶ σαυτὸν nicht mehr mit dem eigenen religiösen Impuls, im Rückgang nach innen Gott zu finden. Ursprünglich forderte der Spruch des Gottes von Delphi den Menschen auf, angesichts der Epiphanie des Gottes sich selbst als ein sterbliches, vergängliches Wesen zu erkennen und so den eigenen Ort im Kosmos zu finden. Nun aber hörte man im Γνωθὶ σαυτὸν die Mahnung, den “Gott in uns”, unsere Verwandtschaft (συγγένεια) mit dem Göttlichen zu entdecken und so seinen Ort in der geistigen Welt als “innerer Mensch” zu finden. Zum anderen war für Gregor als Christ der Abstand zwischen Gott und Mensch verändert: Die christliche Hoffnung schlägt, wie er hier sagt, angesichts des Abstands nicht um.⁷ Denn gerade die von ihm zitierten biblischen Zeugen für die Transzendenz Gottes – Johannes, Paulus und Moses – haben die verheißene Seligkeit erlangt.⁸ Und die sechste Seligpreisung stellt als Wort des Herrn das Denken, dem es angesichts des Abstands zwischen Gott und Mensch nur schwindelt, auf ein festes Fundament, ἐπὶ σταθεροῦ νοήματος.⁹ Auf dieses kann sich unsere Hoffnung stützen.¹⁰

I. GREGORS VERSTÄNDNIS DER SECHSTEN SELIGPREISUNG

Wenn Gregor nun in zwei Schritten zum Verständnis der sechsten Seligpreisung hinführt,¹¹ dann läßt er sich zuerst auf die Frage nach dem Abstand zwischen Gott und Mensch ein,¹² um dann¹³ die Hoffnung auf die Teilhabe am Leben Gottes, auf eine Anschauung Gottes zu bedenken. Dabei wird er den Hörer aufrufen, sich selbst zu erkennen, um den inneren Menschen,¹⁴ das Bild Gottes, zu entdecken und so Gott zu erkennen.

⁷ *Beat.* VI (GNO VII/2, 138,2; 139,22).

⁸ Ebd. 139,23–140,3.

⁹ Ebd. 138,5–9. Vgl. hierzu Anm. 146.

¹⁰ Ebd. 138,2–3.

¹¹ Zum Folgenden vgl. die Übersicht über den Aufbau der Homilie zu Beginn des Artikels. Mit dem bisher Referierten wurde kurz der Inhalt von *Beat.* VI (GNO VII/2, 136,26–140,8) zusammengefaßt.

¹² Ebd. 140,8–141,27.

¹³ Ebd. 141,28–144,13.

¹⁴ Ebd. 143,16. Vgl. I. ESCRIBANO-ALBERCA, Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor: H. DÖRRIE/M. ALTENBURGER/

A. *Der Abstand zwischen Gott und Mensch*

In einer Vorbemerkung stellt Gregor fest, daß eine Erkenntnis des Wesens Gottes dem Menschen nicht möglich ist.¹⁵ Damit definiert er implizit die von ihm eingangs aufgewiesene negative Theologie der Bibel.¹⁶

Daß Gregor sich hier auch gegen Eunomios' Theorie vom Namen des wahren Gottes wendet, zeigt sein Rückblick auf die menschliche Geschichte: Niemand unserer Vorahren kannte einen Weg zur Gnosis von Gottes Usie, so daß niemand einen Namen kundgab, in dessen Bedeutung Gottes Wesen erfaßt wird.¹⁷ M.a.W. auch bei Adam kann Gregor keine Spur einer καταληπτική ἐπίνοια der göttlichen Usie finden. Die Behauptung, daß Gregor hier Eunomios' Theorie einer Uroffenbarung des Namens und damit des Wesens Gottes im Blick hatte, hängt vor allem an der Bedeutung des medialen τινός . . . ἐνσημναμένου. Daß ein Namwort (ὄνομα) etwas bedeutet, kann durch ἐνσημαίνειν wiedergegeben werden. Medial gebraucht, zielt das Verb meist auf ein "Kundgeben" oder "Zeichen geben".¹⁸ Die Sprachtheorie des Eunomios,¹⁹ die ohne den Gedanken an Gott als den Schöpfer der Namen (ὀνοματοθέτης) ihre Pointe verliert, wird hier von Gregor nicht dargestellt. Denn er unterscheidet hier nicht zwischen der ursprünglichen ἐννοια der von Gott geschaffenen Sprache und jener in der Geschichte des Menschen depravierten ἐπίνοια, die

U. SCHRAMM (Hrsgg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972, Leiden 1976, 43–57; Ch. MARKSCHIES, Die platonische Metapher vom "inneren Menschen": eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie: ZKG 105 (1994) 1–17.

¹⁵ Beat. VI (GNO VII/2, 140,13–26).

¹⁶ Ebd. 137,12–22.

¹⁷ Ebd. 140,23–26. Zum Folgenden vgl. Th. KOBUSCH, Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa: L.F. MATEO-SECO/J.L. BASTERO (eds.), El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, Pamplona 1988, 247–268; B. POTTIER, Dieu et le Christ selon Grégoire de Nyse. Étude systématique du "Contre Eunome" avec traduction inédite des extraits d'Eunome, Namur 1994, 143–206.

¹⁸ Zur Bedeutung von ἐνσημαίνομαι vgl. auch die Parallele in *Hom. Cant.* II (GNO VI 66,7–9), ferner das mediale ἐνσημαίνεσθαι in *De virg.* 12 (GNO VIII/I 301,18). Vgl. auch ebd. 10 (289,16–17): ἰδίας φωνάς σημαντικὰς ἐκείνου τοῦ κάλλους οὐ μεμαθήκαμεν. Gregor scheint hier jene Sprachtheorie zu bestreiten, die auch Eunomios vertritt.

¹⁹ Vgl. K.-H. UTHEMANN, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus: ZKG 104 (1993) 165–170; POTTIER (Anm. 17) 150–157.

“den Blick auf die ursprüngliche, das Wesen der Dinge kennzeichnende Sprache verstellt”.²⁰ Gregor trägt einzig seine eigene Antwort auf Eunomios’ Theorie vor. Sprache ist für Gregor Produkt des Menschen, seiner im Prinzip positiv gewerteten ἐπίνοια und somit seines Denkens, das nicht imstande ist, irgendeinen Wesensbegriff zu bilden, somit auch nicht einen Begriff der Usie Gottes. Auf diesem Hintergrund wird das Wortspiel verständlich, das an Röm 11,33 anknüpft: unaufspürbar (ἀνεξιχνίαστος) ist der Weg zur Gnosis von Gottes Wesen, so daß niemand je eine Spur (ἵχνος τι) der ἐπίνοια – nämlich einen Namen – kundgetan hat, der zu dieser Gnosis führt.

Die vor allem gegen Eunomios gerichtete Vorbemerkung ruft die Frage auf, ob dem Menschen überhaupt eine Gotteserkenntnis möglich ist. Was kann der Mensch von Gott erkennen, wenn er das Wesen Gottes nicht erkennen kann? Gregor stellt zunächst fest, daß die eingangs aufgewiesene negative Theologie – er bezieht sich nun einzig auf 1 Tim 6,16 – eine auf viele Weisen vollziehbare Erkenntnis Gottes (ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις) nicht ausschließt. Aus der Schöpfung läßt sich z.B. die Weisheit und die Güte Gottes erkennen.²¹ Gregor kennzeichnet diese Erkenntnis ganz allgemein als einen Aufstieg im Denken,²² als ein Überbieten oder Transzendieren der Schöpfung auf das hin, was besser und höher als diese ist: τὸ κρεῖττον²³ – nicht ein je Besseres, sondern das Beste.²⁴ Er nennt vier Beispiele dafür, was der Mensch in diesem Transzendieren der Schöpfung erkennen kann: Macht (δύναμις) und Reinheit, reine Identität und das Fehlen eines jeden Gegensatzes.²⁵ Die beiden letzten Beispiele zeigen, wie die beiden ersten – Macht und Reinheit –, aber auch die zuvor genannte Weisheit und Güte als ein Transzendieren “auf das Beste

²⁰ UTHEMANN (Anm. 19) 165. Eunomios kennt nicht nur die ἐπίνοια als Produkt eines kranken Verstandes, sondern auch eine καθαρά διάνοια oder Intuition (ebd. Anm. 137; 167 Anm. 146).

²¹ Beat. VI (GNO VII/2, 141,2–15).

²² Vgl. ebd. 141,16 mit 141,9: ἔννοιαν ἀνατυπούμεθα – ἀνάγει τὴν ἔννοιαν. Vgl. zu Anm. 30.

²³ Ebd. 141,15–16.

²⁴ E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, Griechische Grammatik II, München ³1966, 185. Zu dieser geläufigen Formel der *via eminentiae* (vgl. Anm. 26) vgl. z.B. in Beat. IV (GNO VII/2, 122,15–17) die Umschreibung “wahrer Tugend” als ἀμιγῆς τοῦ χείρονος περὶ ὃ πᾶν νόημα τῶν πρὸς τὸ κρεῖττον νοουμένων καταλαμβάνεται, ferner ebd. V 128,6–7: ὁ τῶν ἀγαθῶν κατάλογος . . . πᾶσα τῶν πρὸς τὸ κρεῖττον νοουμένων ἀκολουθία, oder Plotin, *Enn.* VI 9, 2,38–40 zur Schau des Nus πρὸς τὸ κρεῖττον (vgl. zu Anm. 194–199).

²⁵ Beat. VI (GNO VII/2, 141,19–20. Zum Teilhabegedanken vgl. BALÁS (Anm. 3).

und Höchste hin” zu verstehen sind. Denn beide (reine Identität und Wirklichkeit ohne Gegensatz) schließen jedes Moment einer Andersheit aus. In diesem Aufstieg ἐπὶ τὸ κρεῖττον ist Reinheit auf reine Reinheit, Güte auf reine Güte, Weisheit auf reine Weisheit hin zu übersteigen. Der Auf- und Überstieg im Denken ist somit nichts anderes als ein Vollzug der *via eminentiae*.²⁶

Dabei ist für Gregor Vollzug und Ergebnis, Denken und Gedachtes, in gewisser Hinsicht identisch. Beides nennt er ἔννοια. Wenn er dabei eine ἔννοια der Usie Gottes ausschließt,²⁷ dann zielt er auf Eunomios, versteht aber unter ἔννοια nicht das, was Eunomios mit ἔννοια, insbes. mit ἔννοια φυσική meint, sondern dasselbe, was er zuvor ἐπίνοια genannt hatte.²⁸ Der Mensch formt sich diese ἔννοια.²⁹ Insofern ist sie Objekt seines Denkens, ein bestimmter Inhalt, das Gedachte. Diese ἔννοια aber “führt das Denken aufwärts”: ἀνάγει τὴν ἔννοιαν.³⁰ Insofern ist die ἔννοια Vollzug des Denkens. Sie ist somit Denken und Gedachtes zugleich.

Nun aber scheint Gregor im Blick auf das Objekt unseres Denkens νόημα und ἔννοια zu unterscheiden. Ein νόημα, eine Einsicht der Vernunft wie z.B. jene, die man den Gedanken einer reinen Identität nennen kann, “prägt den Seelen die Vorstellung einer göttlichen und hohen ἔννοια ein” (φαντασίαν ἐντυποῖ).³¹ M.a.W. die ἔννοια, die sich

²⁶ Mit Albinos’ Lehrbuch werden üblicherweise drei Methoden oder Wege der Gotteserkenntnis unterschieden: Die Negation (ἀφαίρεσις; vgl. *Didaskalia* X 5, ed. C.F. HERMANN, Leipzig 1853, 165,24), die Analogie (ebd. 165,17) und die Überbietung jeder Vollkommenheit (ὑπεροχή; ebd. 165,24). Doch handelt es sich, streng genommen, nicht um drei getrennte Wege, sondern um drei Gesichtspunkte, die einander ergänzen. Vgl. z.B. im Hinblick auf die Analogie H.A. WOLFSON, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*: HThR 45 (1952) 115–130. Darum kann Gregor im Kontext der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung die *via eminentiae* auch ein ἀναλογίσασθαι nennen (*Beat.* VI [GNO VII/2, 142,1–2]; vgl. S. 194 f.)

²⁷ *Beat.* VI (GNO VII/2, 141,9–10. 14–15).

²⁸ Ebd. 140,16–17.20.24–25.

²⁹ Ebd. 141,9–10: ἔννοιαν . . . ἀνατυπούμεθα. Vgl. ebd. III 105,4–5. In der Doxologie von *Beat.* VI weist Gregor zusammenfassend auf jene ἐπίνοια hin, mit denen wir über Gott sprechen und ihn “Licht, Leben, Unvergänglichkeit usw.” nennen (148,8–10 εἰ κατὰ διαφοροῖς ἐπίνοιαις ὁ θεὸς ἐκάστῳ τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων ἐπονομάζεται).

³⁰ Ebd. 141,15–16.

³¹ Ebd. 141,17–21. Vgl. zu ἐντυποῦν ebd. 143,7–8: “Gott hat die μῆματα der Güter seiner Natur dir als Geschöpf eingepägt” (vgl. hierzu u.a. Anm. 58). Zu φαντασία vgl. *Beat.* III (GNO VIII/2, 104,19); G.Ch. STEAD, *Knowledge of God in Eusebius and Athanasius*: R. VAN DEN BROECK/T. BAARDA/J. MANSFELD (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden-New York u.a. 1988, 240 f zu Athanasios, *Contra gentes* 2,12,20; 7,16; 45,9, ed. R.W. THOMSON, Oxford 1971, 6; 18; 122.

der Mensch formt (ἀνατυπῶνται), wird bestimmt durch eine Vorstellung der Seele. Diese wird der Seele durch eine bestimmte Einsicht der Vernunft (νόημα) eingeprägt, wie z.B. durch die genannte Idee einer reinen Identität oder die Idee reiner Güte, d.h. einer Güte ohne jedes Moment einer Andersheit. Wenn wir von Gotteserkenntnis (θεοῦ κατανόησις) sprechen, dann meinen wir, sagt Gregor, die genannten Einsichten der Vernunft,³² die νοήματα, die unser Denken den Kosmos³³ und den Menschen³⁴ transzendieren lassen.

Den Weg des Transzendierens nennt Gregor nicht nur ein Erkennen (κατανόησις), sondern auch ein Schauen (ὁρᾶν, καθορᾶν, στοχαστικῶς ἰδεῖν).³⁵ Eine jede der genannten Einsichten führt uns zu einer Schau (ὄψις) Gottes.³⁶ Der seinem Wesen nach unsichtbare Gott wird so durch seine Energien sichtbar.³⁷ Darum schließe die negative Theologie der Bibel, wie sie 1 Tim 6,16 bezeugt, die in der sechsten Seligpreisung verheißene Anschauung Gottes nicht aus.³⁸ Zwischen beiden besteht also kein Widerspruch.

B. Ein erster Ansatz zum Verständnis der sechsten Seligpreisung

Folgt man dem überlieferten Text, dann zielt die Aussage des sechsten Makarismos nicht nur (οὐ μόνον) auf die dargelegte *via eminentiae*, die Gregor nun als das Analogieverfahren umschreibt, das "vielleicht schon die Weisen dieses Aions" zur "Erkenntnis einer transzendenten Weisheit und Macht" geführt hat.³⁹ Wenn die Seligpreisung nicht nur dieses meint, dann erwartet man, daß sie auch noch etwas anderes besagen will. Nun fährt aber Gregor nach οὐ μόνον nicht mit einem ἀλλὰ καὶ fort, sondern einzig mit ἀλλὰ: "Vielmehr scheint sie mir etwas anderes anzudeuten". Sollte auch in gutem Sprachgebrauch ein καὶ nach οὐ μόνον nicht notwendig sein, wenn man ein

³² Beat. VI (GNO VII/2, 141,16–17).

³³ Ebd. 141,8–9.

³⁴ Ebd. 141,11–13.

³⁵ Ebd. 141,3. Zum bei Gregor geläufigen Gedanken einer Erkenntnis der Existenz Gottes als Konjektur (στοχασμός) vgl. M. CANÉVET, La perception de la présence de Dieu. À propos d'une expression de la XI^e homélie sur le Cantique des Cantiques: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. DANIELOU, ed. J. FONTAINE et Ch. KANNENGIESSER, Paris 1972, 445 f.

³⁶ Beat. VI (GNO VII/2, 141,17–18).

³⁷ Vgl. POTTIER (Anm. 17) 107–118.

³⁸ Beat. VI (GNO VII/2, 141,21–27).

³⁹ Ebd. 141,28–142,4.

Zweifaches aussagen will, das zugleich gelten soll? Wie auch immer die Antwort auf diese Frage lauten mag,⁴⁰ das οὐ μόνον bedeutet, daß der Makarismos zwar noch etwas anderes, aber auf jeden Fall auch die *via eminentiae* als ein Transzendieren des Kosmos⁴¹ und des Menschen als Geschöpf im Kosmos⁴² meint. Was unterscheidet dann aber die Anschauung Gottes in der Verheißung der sechsten Seligpreisung und in der Hoffnung der Christen von dem, was die griechische Philosophie als kosmische Gotteserkenntnis erreicht hatte bzw., wie Gregor sagt, "vielleicht schon" erreicht hatte?

Sieht man auf das, was Gregor bis zu dieser Stelle gesagt hat, so traut er dem Analogieverfahren der *via eminentiae* zu, aus der Schöpfung in einer Art Konjekture (στοχαστικῶς) die Weisheit Gottes und seine Güte zu erkennen,⁴³ und meint außerdem, daß diese Gotteserkenntnis mit der negativen Theologie der Bibel, die eine Erkenntnis des Wesens Gottes ablehnt, zu vereinbaren ist. Was der Mensch als Weisheit und Güte Gottes erkennt, überbrückt nicht den Abstand zwischen Gott und Mensch. Denn Gottes Wesen bleibt in dieser Erkenntnis unerkannt. Wenn Gregor in diesem Zusammenhang mit einem verhaltenen "vielleicht" etwas bezweifelt,⁴⁴ dann geht es einzig um die Frage, ob die pagane kosmische Theologie schon wirklich die transzendente Weisheit und Macht Gottes und somit den Abstand zwischen Gott und Mensch erkannt hat.

Man könnte in diesem Zusammenhang auf Aussagen in den ersten

⁴⁰ In H.G. LIDDELL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford (1843) 1968, 1145, findet man eine Parallele aus Sophokles. G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, 929, bietet, zieht man kritische Editionen hinzu, keine Parallele. Man hat in diesem Zusammenhang auf eine Stelle in *Beat. VII* (GNO VII/2, 153,23–25), hingewiesen. Doch liegt m.E. hier keine Parallele vor, sofern der Gegensatz lautet: ὥς μὴ μόνον . . . ἔχειν, ἀλλ(ᾧ) . . . καὶ . . . νέμειν. Eine Untersuchung zur Frage, ob die Pragmatik der griechischen Sprache es zuläßt, nach οὐ μόνον einzig ἀλλά zu gebrauchen, wenn man ein Zweifaches gelten lassen will, ist mir nicht bekannt. Im Folgenden soll deshalb nicht vom Sprachlichen, sondern von der Sache her argumentiert werden. Da diese nahelegt, im μόνον (141,28) eine spätere Interpolation zu vermuten, sei darauf hingewiesen, daß in *Beat. VI* an zwei anderen Stellen Athetesen notwendig sind: ebd. 140,13; 145,20. Am zuletzt genannten Ort ist eine Athetese auch dann notwendig, wenn man den Satz anders auffaßt als der Herausgeber. Man erwartet an dieser Stelle einen Gedanken, der auf die Frage des ὅπως ἔστι καθαρὸν γενέσθαι (ebd. 146,3) hinzielt, so daß ebd. 145,20–146,7 als ein einziger Satz zu lesen ist. – Man vgl. auch oben die Übersetzung von St.G. HALL, die das adverbative ἀλλά übergeht.

⁴¹ *Beat. VI* (GNO VII/2, 141,2–10).

⁴² Ebd. 141,11–15.

⁴³ Ebd. 141,9–15.

⁴⁴ Ebd. 142,2–4.

beiden Büchern von Gregors Schrift *Contra Eunomium* hinweisen, in denen er eine kosmische Theologie als Erkenntnis dessen, was die Weisheit Gottes an sich – ihrem Wesen nach – ist, ablehnt. Denn der Kosmos als begrenztes Produkt des Willens Gottes kann die “unendlich vielfältige” (ἀπειροπλάσιος) Weisheit Gottes nicht in sich fassen, und der Mensch kann sich aus dem, was er als Harmonie der Welt erkennt, keinen Begriff dieser Weisheit machen und sagen: Gott ist jene Weisheit, die er im Kosmos erkennt.⁴⁵

Doch was hat diese Gotteserkenntnis aus der Schöpfung nach Gregor mit der in der sechsten Seligpreisung verheißenen Anschauung Gottes zu tun? Läßt sich im Text der Homilie eine Antwort finden? Gregor weist in ihr weiter unten auf eine zweifache Interpretation der Verheißung einer Anschauung Gottes hin, läßt aber nur eine gelten. Er schließt ganz im Sinn dessen, was er bisher betont hat, aus, daß die Verheißung der Anschauung Gottes eine Erkenntnis der Natur oder des Wesens Gottes meint. Vielmehr bedeute sie eine Art der Verbindung mit Gott, die “durch die im Leben verwirklichte Reinheit” (des Herzens) gegeben ist. Gregor nennt sie ein “Vermischt-

⁴⁵ CE II 122–123, ed. W. JAEGER, GNO I, Leiden ²1960, 261,22–262,5: Die Weisheit Gottes lasse sich nicht definieren (ὅρον οὐκ ἔχει). Auch wenn Gottes “alles in seiner Weisheit geschaffen hat”, so kann der Kosmos in der ihm eigenen Begrenztheit das, was Gottes unbegrenzte und insofern undefinierbare Weisheit an sich ist, nicht in sich aufnehmen und bleibt erst recht dem Fassungsvermögen des Menschen unzugänglich. Der Schöpfer ist in seiner Weisheit “unendlich vielfältig”, der Kosmos aber als Produkt des Willens Gottes in seiner Harmonie “kontingente Weisheit” (κατὰ τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ: CE I 366 [GNO I 135,10–13]; II 70 [246,17–18]) und als solche nur Gott bekannt (ebd. II 77–78 [GNO I 249,28–250,6]), doch “der Schwäche des menschlichen Gedankens nicht zugänglich” (ebd. I 367 [GNO I 135,13–14]). Auf diese Stellen hat schon E. MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (= FKDG 16), Göttingen 1966, 137 hingewiesen. Zum Unendlichkeitsbegriff, den er voraussetzt, vgl. UTHEMANN (Anm. 19) 170–175; Theo KOBUSCH, Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie: St. G. HALL (ed.), Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5–10 September 1990), Berlin-New York 1993, 314; Th. BÖHM, Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa (= SVigChr 35), Leiden-New York-Köln 1996, 107–211. – Man könnte hier auch auf Gregors Exegese von Sap 7,26 (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἐγαθότητος αὐτοῦ) hinweisen, die sich von jener des Athanasios unterscheidet, für den die Erkenntnis des nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen zur Erkenntnis des Logos als Bild Gottes und somit zu einer Erkenntnis des Vaters führt. Vgl. R. BERNARD, L'image de Dieu d'après Saint Athanase (= Theol. 25), Paris 1952. Hier zeigt sich der in der Abwehr der Neuarianer veränderte Diskussionsstand.

werden mit Gott" (ἀνακραθῆναι πρὸς θεόν)⁴⁶ und kennzeichnet sie, wie wir sehen werden, als eine Wende nach innen. Den Analogieschluß aus der Schöpfung erwähnt er hier nicht. Dieses ist insofern verständlich, als es in diesem Teil der Homilie nicht um diesen, sondern um jenes andere geht, auf das der Makarismos verweist (ἀλλ' ἕτερόν μοι δοκεῖ ὑφηγεῖσθαι), nämlich kurz gesagt, um den Weg nach innen. Sofern dieser aber als Gotteserkenntnis auch ein Vollzug der *via eminentiae* ist,⁴⁷ hätte gerade wegen des οὐ μόνον, ἀλλ' ἕτερον ein vermittelnder Hinweis nahegelegen. Überflüssig wäre dieser nur dann, hätte Gregor nicht οὐ μόνον, ἀλλ' ἕτερον, sondern οὐ . . . ἀλλ' ἕτερον gesagt. Doch ist das, was der Leser oder Hörer erwartet, kein hinreichendes Argument für eine Textkritik. Wichtiger ist die Tatsache, daß sich Gregor in seiner Interpretation der sechsten Seligpreisung als Weg nach innen nirgends auf die Gotteserkenntnis aus dem Kosmos bezieht.⁴⁸ Sollte darum eine Athetese von μόνον⁴⁹ angebracht sein? Wenn aber die Verheißung der Anschauung Gottes nach Gregor nichts mit jener kosmischen Theologie zu tun haben sollte, die im Ausgang von der Bibel die Transzendenz von Gottes Wesen betont, wenn also μόνον später hinzugefügt sein sollte, dann stehen wir vor der Frage, warum Gregor in einem ersten Schritt so ausführlich über diese Erkenntnis aus der Schöpfung gehandelt hat. Wollte er sein Publikum nur bei eher Vertrautem abholen, es daran erinnern, daß Gottes Wesen sich menschlicher Erkenntnis entzieht, und es so vorbereiten, diese Unerkennbarkeit auch für die Anschauung Gottes im Spiegel der Seele zu akzeptieren?

C. Die Wende nach innen

Gregor sucht im folgenden Schritt die eigentliche Intention des Makarismos aufzuweisen und greift dabei auf jene Überlieferung zurück, die im Spruch des Gottes von Delphi nicht den Abstand von Gott und Mensch, sondern die Verwandtschaft beider, ihre συγγένεια,

⁴⁶ *Beat.* VI (GNO VII/2, 145,20–146,2).

⁴⁷ Näheres vgl. S. 206.

⁴⁸ *Beat.* VI (GNO VII/2, 141,28–144,13). Vgl. S. 197–207. – Setzt der Weg von der Selbst- zur Gotteserkenntnis schon eine aus der Welt gewonnene Erkenntnis der Existenz Gottes voraus? Nach K. KREMER, Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270): *International Studies in Philosophy* 13 (1981) 44 ist dieses die Auffassung von Plotin.

⁴⁹ Vgl. Anm. 40.

betont hat. Diese Tradition sah in der Selbsterkenntnis als einer "Schau" des Göttlichen im Menschen den Zugang zum Göttlichen und zum Wesen des Menschen, seinem geistigen Selbst. Selbsterkenntnis wird als eine Wende nach innen, als Rückwendung auf das Göttliche im Menschen, als Schau Gottes im Spiegel der Seele aufgefaßt. Dabei wird in dieser Tradition⁵⁰ die Gegenständlichkeit dieser Erkenntnis meist entweder naiv nicht weiter bedacht oder im Versuch, eine Antwort auf Platons *Charmides* zu geben, nicht hinreichend analysiert, um Platons Behauptung zu widerlegen, die Reflektion auf sich selbst erreiche keine wahre Erkenntnis. Sie führe nicht zu einem wirklichen Wissen darum, ob man selbst gut oder böse ist.⁵¹ Dieses wird aber in jener Tradition vorausgesetzt, die in der Selbsterkenntnis – im Spiegel der Seele – zum Guten schlechthin und so zu Gott findet. Wollte man auf den *Charmides* eine begründete Antwort geben, dann war es sinnvoll, auf die Gegenständlichkeit der Selbsterkenntnis, auf Bewußtseinsformen des Menschen zu reflektieren. Sofern es um Gregor geht, berührt die Frage nach der Gegenständlichkeit der Gotteserkenntnis im Spiegel der Seele vor allem seine Beziehung zu Plotin: Inwiefern hat ihn seine Plotinlektüre angeregt, um über die Aussagen christlicher Autoren wie Origenes und Athanasios hinauszugehen?

1. Verähnlichung mit Gott und Selbsterkenntnis als Schau Gottes

Gregor sieht in der sechsten Seligpreisung nicht nur eine Verheißung (ἐπαγγελία) und ein Gebot (ἐπίταγμα) Gottes, sondern auch einen Rat (συμβουλή) für denjenigen, der nach der Schau (θεωρία) des wahrhaft Guten begehrt. Ihm wird geraten, angesichts des aufgewiesenen Abstands zwischen Gott und Mensch nicht zu verzweifeln.⁵² Er soll

⁵⁰ Vgl. neben der in Anm. 6 genannten Literatur die bei BERNARD (Anm. 45) 75 f; N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1957; ESCRIBANO-ALBERCA (Anm. 14) 50 f und STEAD (Anm. 31) 235; 236 f genannten Quellen, ferner K.-H. UTHEMANN, *Die Ἀπορα des Gregorios von Nyssa? Ein Beitrag zur Geistmetaphysik in Byzanz mit einer Edition von CPG 1781: Byzantion 63 (1993) 237–327*. Zu einer Kritik der Gegenständlichkeit dieser Schau, die jener Platons im *Charmides* (vgl. S. 223 f) nicht fernsteht, vgl. STEAD (Anm. 31) 240 f; es bleibt dort offen, ist aber wahrscheinlich, daß STEAD auch die von Gregor im Ausgang von Plotin beschriebene Gegenständlichkeit (vgl. unten) als "misleading implication" ablehnen wird.

⁵¹ Näheres unten S. 223–225.

⁵² *Beat.* VI (GNO VII/2, 142,5–6; 142,23–143,4). Vgl. auch ebd. 143,28: κἂν ἀτονῇτε.

seinen Blick nach innen wenden. Denn Gott ist in ihm. Darum kann er das, was er erschnt, in sich selbst schauen.⁵³

Die biblische Grundlage findet Gregor mit Origenes⁵⁴ und Athanasios⁵⁵ – wie schon in seinem Erstlingswerk *De virginitate*⁵⁶ – in Lukas 17,21: “Die βασιλεία Gottes ist in euch”.⁵⁷ Für Gregor bedeutet “Gottes Herrschaft in uns” in der sechsten Homilie – in Fortführung seiner Aussage in der fünften Homilie – den Prozeß der Reinigung des Herzens oder “inneren Menschen”⁵⁸ von jedem Affekt, von jeder inneren Disposition zu einem πάθος,⁵⁹ so daß Gottes Bild in uns in seiner ursprünglichen Schönheit wieder aufleuchtet.⁶⁰ Diese Schönheit besteht in der Ähnlichkeit (ὁμοιότης) des Bildes mit seinem Urbild, konkret gesprochen, im Verwirklichen des Guten im eigenen Leben.⁶¹ Dabei setzt Gregor wie stets eine zweistellige Logik des Guten und Schönen voraus: Der Mensch ist entweder gut und schön, oder er ist nicht gut und nicht schön. Seine Güte und Schönheit ist nichts anderes als die Ähnlichkeit mit dem wahrhaft Guten,⁶² d.h. mit dem schon genannten Urbild alles Guten. Der Mensch verwirklicht sie in einer Bewegung, die aus einer Sehnsucht lebt – von Gregor mit dem Terminus τὸ ποθοῦμενον eingebracht⁶³ – und ein Streben nach dem Guten ist. In der Sprache platonischer Philosophie heißt dieses Streben ὁμοίωσις θεῷ. Für Gregor war die Verwirklichung der ὁμοίωσις θεῷ

⁵³ Ebd. 143,20–21; 144,4.

⁵⁴ *Hom. Gen.* 13,3,83–4,49, ed. H. DE LUBAC/L. DOUTRELEAU (= SC 7 bis), Paris 1976, 324–328, wie bei Gregor, *De virg.* (Anm. 56) mit Hinweis auf Lk 17,21 und die Parabel von der verlorenen Drachme (Lk 15,8–9). – E. BAERT, Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d’Alexandrie et S. Grégoire de Nysse: FZPhTh 12 (1965) 486 f.

⁵⁵ *Contra gentes* 30 (THOMSON [Anm. 31] 82). Vgl. BAERT (Anm. 54) 486 f; ESCRIBANO-ALBERCA (Anm. 14) 43; 52; STEAD (Anm. 31) 235 f. Nach J. DANIELOU, Grégoire de Nysse et Plotin: Association G. Budé. Congrès de Tours et Poitiers (1953). Actes du Congrès, Paris 1954, 261 ist die Quelle für die Spiegelmetapher Gregors Athanasios, *Contra gentes* 2; 8; 34. Vgl. dazu Anm. 144.

⁵⁶ *De virg.* 12 (GNO VIII/I 300,18–19). Im Kontext (300,25–302,4) Lk 15,8–9.

⁵⁷ *Beat.* VI (GNO VII/2, 142,19–20).

⁵⁸ Ebd. 143,16–17. Vgl. zur Metapher vom “inneren Menschen” Anm. 14. – Vgl. zu Lk 17,21 in *Beat.* V (GNO VII/2, 129,10) den Kontext: Der Schöpfer der Eikon hat die ἀφορμαί alles Guten in die menschliche Natur gelegt, so daß alles Gute ἐφ’ ἡμῖν ist.

⁵⁹ *Beat.* VI (GNO VII/2, 142,21. Vgl. S. 207–209 zu Gregors Interpretation von Mt 5,21–48.

⁶⁰ Ebd. 143,11–13.

⁶¹ Ebd. 143,19–20.

⁶² Ebd. 142,24–25.

⁶³ Ebd. 143,4,21.

kein dem Eschaton vorbehaltenes Gut, sondern – wie für Origenes⁶⁴ und Athanasios⁶⁵ – in der ersten Schöpfung als die dem Bild Gottes eigene Schönheit oder Anmut (χάρις) verwirklicht.⁶⁶ Diese wurde durch den Weg des Menschen in die Sünde verdeckt⁶⁷ und wird durch das Streben nach dem Guten, d.h. durch den Prozeß der Reinigung des Herzens, wieder sichtbar.⁶⁸

Seine Ausrichtung auf das Gute erkennt der Mensch in einer Reflexion auf sich selbst, in seiner Selbsterkenntnis. Sie wird somit "Gegenstand" für den Reflektierenden und in diesem Sinn "geschaut". Da sich das Streben nach dem Guten nicht von der Sehnsucht und dem Verlangen nach "der Schau des wahrhaft Guten"⁶⁹ ablösen läßt, wird in der Selbsterkenntnis dessen, der nach dem Guten strebt, das Ziel des Strebens (τὸ ποθούμενον), das wahrhaft Gute – Gott – zugleich "geschaut", d.h. miterkannt. Denn im Blick auf die eigene Reinheit,⁷⁰ auf das eigene Gutsein⁷¹ wird die archetypische Reinheit, Freiheit von πάθος und von Entfremdung,⁷² Heiligkeit und Einfachheit,⁷³ kurz ἡ θεότης – "Gott in uns"⁷⁴ – "geschaut".⁷⁵

2. Selbsterkenntnis als Schau Gottes im Spiegel

Was bedeutet dieses Schauen für Gregor? In der eigenen Reinheit⁷⁶ oder, was dasselbe ist, in dem im Menschen verwirklichten Bild Gottes⁷⁷ wird die archetypische Reinheit widergespiegelt. Wie die Sonne im Reflex oder Abglanz (ἀνγή) eines Spiegels geschaut wird⁷⁸ und darum nicht direkt, sondern "in einem vom Spiegel ausgehen-

⁶⁴ Vgl. K.-H. UTHEMANN, Protologie und Eschatologie. Zur Rezeption des Origenes im 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch der ersten Origenistischen Kontroverse: W. BIENERT (Hrsg.), *Origenianum Septimum*, Leuven 1999 zu Origenes, Gregor und Evagrius (Bibl.).

⁶⁵ BERNARD (Anm. 45) bes. 27; Ch. KANNENGIESSER, Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe (= SC 199), Paris 1973, 69–85.

⁶⁶ *Beat.* VI (GNO VII/2, 144,1).

⁶⁷ Ebd. 143,9–10.

⁶⁸ Ebd. 143,11–13.

⁶⁹ Ebd. 142,24–25.

⁷⁰ Ebd. 143,22–23.

⁷¹ Ebd. 143,19–20.

⁷² Ebd. 144,2–3.

⁷³ Ebd. 144,11.

⁷⁴ Ebd. 144,4.

⁷⁵ Ebd. 143,23.

⁷⁶ Ebd. 142,22.

⁷⁷ Ebd. 143,23.

⁷⁸ Ebd. 143,24–27.

den Lichtglanz" erkannt wird, dessen Qualität oder Intensität von der Reinheit des Spiegels abhängt, so wird auch Gott im Abglanz eines Spiegels geschaut. Der Spiegel ist die vom Menschen verwirklichte Reinheit oder Güte, das Bild Gottes, "Gott in uns".⁷⁹ Im Abglanz dieses Spiegels schaut "das Auge der Seele"⁸⁰ die archetypische Reinheit, d.h. einen Reflex oder Abglanz (φωτοειδὲς ἀπαύγασμα) der göttlichen Natur,⁸¹ nicht aber Gott selbst als ein Gegenüber. Gott selbst ist nicht im eigentlichen Sinn Gegenstand dieses Sehens. Er ist kein Was (τί), wie es Gregor schon zu Beginn seiner Darstellung dessen, was die in Mt 5,8 verheißene Anschauung Gottes eigentlich meint, sagt: Das Auge der Seele schaut Gott nicht als ein ἀντιπρόσωπὸν τι θέαμα.⁸²

Meint aber Gregor einzig eine Schau Gottes im irdischen *status viatoris* oder auch jene im Eschaton? Wie steht es nach Gregor mit dem Pauluswort, daß wir jetzt (gleichsam) im Spiegel sehen, dann aber von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12)? Im Kontext berührt Gregor diese Frage nicht. Einzig in den Homilien zum Hohenlied findet sich eine vorsichtige Anfrage, die an 1 Kor 13,12 anknüpft und auf die wir noch zurückkommen werden.⁸³

Beim Vergleich mit dem Sehen der Sonne in einem Spiegel hat Gregor nichts über die Reinheit bzw. das Reinigen eines Spiegels gesagt. Doch dürfte meine Interpretation hier nichts Sachfremdes eingetragen haben. Denn kurz vor dem genannten Vergleich hat Gregor den inneren Reinigungsprozeß des Menschen mit dem Entrosten eines Eisens verglichen und dabei betont, daß das von Rost befreite Eisen die Sonne widerspiegelt.⁸⁴ Wenn er kurz darauf vom Vergleich mit dem Sehen im Spiegel die Metapher vom "inneren Auge der Seele" aufgreift, dann geht es ihm um die Reinigung des Herzens. Um klar sehen zu können, darf keine Finsternis bestehen. Je nachdem, wie finster es ist, kann das Auge mehr oder weniger deutlich sehen. Wenn die Finsternis für das Auge der Seele beseitigt ist, "siehst du", sagt Gregor, "im reinen hellen Himmel deines Herzens".⁸⁵

⁷⁹ Ebd. 144,4.

⁸⁰ Ebd. 142,17; 144,8–9.

⁸¹ Ebd. 144,10–13.

⁸² Ebd. 142,16–17. Vgl. S. 205 f, 214–217, 219 f, 225 f zur Gegenständlichkeit der Schau.

⁸³ Vgl. S. 227.

⁸⁴ *Beat.* VI (GNO VII/2, 143,13–15).

⁸⁵ Ebd. 144,6–10. Zum Gedanken der ἀφάρεσις vgl. Anm. 173–174.

Diese Aussage ist nur auf dem Hintergrund der in der Antike gängigen Optik zu begreifen. Man denke z.B. an Platons Darstellung des Sehvorgangs im *Timaios* (45 b 2–d 7): Das Auge strahlt reines Feuer in Gestalt von Licht aus, das sich mit dem Tageslicht und dem, was ihm von Gegenständen entgegenstrahlt, in der Luft zu einer einzigen Lichtgestalt verbindet. Dabei vereinigt sich Ähnliches mit Ähnlichem (ὅμοιον πρὸς ὅμοιον) als Medium für den Sehvorgang, d.h. für Bewegungen (κινήσεις), die vom Gesehenen zur Seele führen. Herrscht aber Finsternis, dann trifft das Licht der Augen auf Unähnliches, „verändert sich und erlischt, da es mit der . . . Luft, nicht mehr in eins verschmilzt (συμφυὲς γίνεσθαι), sofern diese kein Feuer mehr enthält“ (45 d 4–6). Oder wie Platon in der *Politeia* (VI, 508 c 4–7) sagt: Dann scheinen die Augen blind, „als ob kein reines Sehen (καθαρὰ ὄψις) in ihnen wäre“. Dem Auge kommt beim Sehen eine Aktivität zu, und Gleiches gilt, wie Platon im *Timaios* als Konsequenz ausführt, für Spiegel und widerspiegelnde Flächen (46 a 2–c 6). Denn das vom gesehenen Gegenstand ausgehende Licht verbindet sich an der widerspiegelnden Fläche mit jenem Licht, das vom Auge ausgeht (46 b 1–3). Sehen beruht dabei wie allgemein alles Erkennen auf dem Axiom, daß Gleiches von Gleichem erkannt wird. Wären Licht und Auge nicht sonnenleich (ἡλιοειδής),⁸⁶ das Auge könnte die Sonne nicht schauen.⁸⁷

Das Axiom der ὁμοιότης von Erkanntem und Erkennendem liegt dem Gedankengang Gregors zugrunde, wird aber nicht wie in *De virginitate*⁸⁸ in der Form einer Aussage eingeführt oder erläutert. Das Auge der Seele muß rein sein, d.h. der Mensch muß wieder „gottgleich“ – θεοειδής – werden,⁸⁹ will er Gott in dessen Bild, d.h. in sich selbst, wie in einem Spiegel erkennen können.

3. Die Gegenwart Gottes in der Seele und die Metapher der Vermischung

Wer nach dem Guten strebt und insofern die ὁμοίωσις in seinem Leben verwirklicht und wieder „gottgleich“ (θεοειδής) wird, „schaut

⁸⁶ *Politeia* VI 509 a 1.

⁸⁷ A. DIHLE, Vom sonnenhaften Auge: H.-D. BLUME/F. MANN (Hrsgg.), Platonismus und Christentum. Festschrift für H. DÖRRIE, Münster 1983, 85–91. Vgl. zu Plotin z.B. KREMER (Anm. 48) 52. Weitere Literatur bei UTHEMANN (Anm. 64).

⁸⁸ *De virg.* 11 (GNO VIII/I 296,5–6). Vgl. M. AUBINEAU, Grégoire de Nysse. Traité de la virginité (= SC 119), Paris 1966, 394 Anm. 1.

⁸⁹ *Beat.* VI (GNO VII/2, 143,13). Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9,2,33–44 (Anm. 96).

in sich selbst das, wonach er begehrt⁹⁰ und sucht.⁹¹ Er besitzt es schon. Diesen Gedanken hat Gregor schon zu Anfang der sechsten Homilie vorbereitet, wenn er sagt, daß die Anschauung Gottes höchste Glückseligkeit bedeutet, nämlich Besitz von allem Guten im Geschauten, und wenn er diese Aussage damit begründet, daß “sehen” in der Bibel “erlangen” (σχεῖν), “finden” (εὐρεῖν) und “Anteil erhalten” (μετασχεῖν) bedeutet.⁹² Er greift diesen Gedanken nun wieder auf, um wiederzugeben, was Mt 5,8 meint: Hier wird nicht irgendein Wissen um Gott selig gepriesen. Glückselig ist vielmehr, wer “Gott in sich selbst erlangt (σχεῖν)”,⁹³ d.h. jener Mensch, in dem Gottes Herrschaft Gegenwart,⁹⁴ in dem die ὁμοίωσις θεῷ im Streben nach der ursprünglichen Schönheit (χάρις) des Bildes Gottes in der Seele Wirklichkeit wird.⁹⁵

Gregor nennt diese Gegenwart Gottes in der Seele⁹⁶ eine Art von Aufgehen in Gottes Wirklichkeit, nämlich ein “Vermischtwerden (ἀνακραθῆναι) mit ihm durch die gelebte Reinheit”.⁹⁷ Analog spricht

⁹⁰ *Beat.* VI (GNO VII/2, 143,21).

⁹¹ *Ebd.* 144,2.

⁹² *Ebd.* 138,10–24. BAERT (Anm. 54) 484–489 betont zu dieser Interpretation von “Sehen” (“voir égale avoir = posséder”) die Abhängigkeit von Plotin: “Der Schauende besitzt das Geschaute” – καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων (*Enn.* V 3,5,21), sofern er nicht auf etwas außerhalb seiner selbst, sondern nach innen schaut: Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἁπλῶσις . . . καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφῆν . . . καὶ περινόσις (*Enn.* VI 9,11,22–24). BAERT bezieht sich vor allem auf *Enn.* V 3 (vgl. auch BEIERWALTES [Anm. 6]), VI 7 (vgl. P. HADOT, *Structure et thèmes du Traité* 38 (VI,7), de Plotin: ANRW II 36/1 [1987] 624–676), VI 9 (vgl. zu Anm. 144–145; 194–199). Zur Sache vgl. auch BÖHM (Anm. 45) 61: Unter Bezug auf *Beat.* VI 143,21–23, faßt er die Teilhabe am Guten als “Besitz” des Teilhabenden auf und interpretiert diesen “Besitz” mit Plotin “als Rückgang des Denkens in sich selbst, durch den das Denken den göttlichen Grund in sich selbst entdeckt”. Vgl. dazu Anm. 198.

⁹³ *Beat.* VI (GNO VII/2, 142,12–16).

⁹⁴ *Ebd.* 142,16–20.

⁹⁵ *Ebd.* 143,28–144,2.

⁹⁶ *Ebd.* 144,4: Εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοί, ὁ θεὸς πάντως ἐστὶν ἐν σοί. In *De virg.* 10–12 interpretiert Gregor “die Gegenwart” als Teilhabe: μετουσία; vgl. BALÁS (Anm. 3). Wie *De virg.* 14 (GNO VIII/I 309,5–8) und 23 (343,15–16) zeigen, bleibt für ihn hier der Begriff der παρουσία eschatologisch bestimmt. Zur αἴσθησις τῆς παρουσίας in *Hom. Cant.* vgl. S. 225 f; zur “Wahrnehmung der Gegenwart” in Plotin, *Enn.* VI 9 vgl. zu Anm. 194–199, bes. VI 9,2,33–44: Indem der Nus sich auf sich selbst zurückwendet, richtet er sich schauend auf seinen Ursprung (πρὸς τὸ κρείττον) und ist sowohl dem Guten gegenwärtig (παρεῖναι), als auch bei sich selbst (συνεῖναι καὶ ἑαυτῷ). Zur Seele, die sich entschließt, sich “rein für sich” auf die Schau des Einen zu richten vgl. *ebd.* 3,10–14.

⁹⁷ *Beat.* VI (GNO VII/2, 145,23–24). Vgl. zu dem, was im Folgenden über die Metapher der Vermischung bei Gregor gesagt wird: J.-R. BOUCHET, *Le vocabulaire*

er im Kontext, wenn auch durch das Wort *πως* ("irgendwie") abschwächend, von einer Vermischung des Bösen mit unserer Natur, die sich aus dem Nachgeben gegenüber den Leidenschaften ergibt.⁹⁸ Auf Grund des Kontexts muß man genauer sagen: Diese Vermischung ergibt sich aus dem Ausleben von ungerechtfertigtem *πάθος*.⁹⁹ "Mischung" ist bekanntermaßen ein für Gregors Anthropologie, Christologie und Theologie einer Spiritualität oder Lebensform kennzeichnender Terminus. Er meint die Einung wesensverschiedener Wirklichkeiten, die im Vollzug der Einung eine neue, gemeinsame Wirklichkeit werden, ohne daß aber die in der Seinsordnung niedere Wirklichkeit in der höheren verschwindet, mag sie auch in dieser geradezu aufgehen und nur mehr eine sehr feine Andersartigkeit bzw. eine sich nicht mehr aus- und abgrenzende Individualität bewahren, wie es Gregor in späteren Schriften insbes. für die Existenz des Menschen im Eschaton denkt, wenn "Gott alles in allem" sein wird (1 Kor 15,28) und der Mensch in pneumatischer Körperlichkeit in einer Gemeinschaft aller Geistwesen existieren wird, in der für alle Gott das einzige Gut ist.¹⁰⁰ Sofern es um die Beziehung des Menschen zu Gott geht, umschreibt Gregor mit der Metapher der Vermischung Ziel und Vollzug der *ὁμοίωσις θεῷ*. Sie ist eine "Vermischung" der Seele mit dem Göttlichen.¹⁰¹ In diesem Sinn sieht Gregor in der sechsten Seligpreisung die Verheißung einer Anschauung oder Gegenwart Gottes, in der die Seele ihre ursprüngliche, von Gott geschenkte Beziehung zu Gott erneuert¹⁰² "ein Vermischtwerden mit Gott durch

de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse: RThom 68 (1968) 533–582; B.E. DALEY, *Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology*: StPatr 32 (1997) 87–101.

⁹⁸ *Beat.* VI (GNO VII/2, 143,3–5).

⁹⁹ Vgl. S. 207 f.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. *Hom. Cant.* XV (GNO VI 466,5–469,9, bes. 469,4–8): ἕως ἄν πάντων ἐν γενομένων τῶν πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν βλέπόντων . . . γένηται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι, τοῖς διὰ τῆς ἐνότητος ἀλλήλοις ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίᾳ συγκεκραμένοις. Näheres vgl. UTHEMANN (Anm. 64). Auffälligerweise wird 1 Kor 15,28 in den *Beat.* nicht zitiert.

¹⁰¹ *Hom. Cant.* I (GNO VI 22,19 f.). Zum Skopos der *Hom. Cant.* vgl. MÜHLENBERG (Anm. 45) 164 f. Der Sache nach besteht kein Unterschied zu den *Beat.* Vgl. auch *De virg.* 11 (GNO VIII/I 295,7–10): ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος . . . ἐπειδὴν . . . ἐμμιχθῇ τῇ ὑψηλῇ καθαρότητι (ebd. 296,3 f. interpretiert als συναφθῆναι τῷ ἀφθάρτῳ θεῷ). Im Blick auf die Christologie konnte die Terminologie der Vermischung nicht univok benutzt werden, und zwar sowohl gegen Eunomios' These, das Menschliche in Christus sei ὁ κοινὸς ἀνθρώπος, als auch gegen Apolinarios (vgl. DALEY [Anm. 97]).

¹⁰² Gregor gebraucht in dieser Homilie nicht seine Standardformel ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις. Vgl. J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 205–226.

die gelebte Reinheit”: Zum Eschaton strebend, kehrt die Seele in ihr Proton zurück, so daß Gregor mit Origenes sagen könnte und später gesagt hat, daß “alles, was sie tut, was sie empfindet, was sie erkennt, Gott ist”.¹⁰³

4. *Der im Spiegel geschaute Gegenstand und die Vermischung an der Spiegelfläche*

Wenn Gregor die verheißene Anschauung Gottes als “ein Vermischtwerden mit Gott” bezeichnet, dann geht es hier m.E. nicht um Mystik als eine im irdischen Leben erfahrene Einung mit dem Göttlichen, d.h. als Erlebnis einer Ekstase, sondern um eine Beschreibung des sich im irdischen Leben schon vollziehenden Eintritts ins Eschaton, durch den die im Urstand einst realisierte *ὁμοίωσις θεῷ* und die mit ihr gegebene “Schau mit nacktem und reinem unverhülltem Geist” wiederhergestellt wird.¹⁰⁴

Die in der Auslegung der sechsten Seligpreisung gebrauchte Formel, daß Gott für das Auge der Seele kein Gegenstand oder gegenständlich Geschautes, kein *ἀντιπρόσωπόν τι θέαμα* sein kann, gibt gut wieder, wie Gregor auch sonst die Erkenntnis Gottes beschrieben hat. Das *τί*, der Gegenstand dieser Schau, ist etwas anderes als Gott selbst, als das, was Gott an sich, d.h. seinem Wesen nach, ist. In der in Mt 5,8 verheißenen Anschauung Gottes wird “Gott in uns”,¹⁰⁵ seine Gegenwart, erkannt, sofern der Gegenstand der Anschauung, ihr *τί*, wie Gregor sagt, die Reinheit, die Heiligkeit, die Einfachheit,¹⁰⁶ die Freiheit von jedem Pathos und von jedem Bösen ist.¹⁰⁷ Als Gegenstand (*τί*) geschaut oder erkannt werden Wirklichkeiten, die als solche jede Andersheit, jedes Gegenteil ausschließen und insofern nicht in uns selbst verwirklicht sind: reine Reinheit, reine Heiligkeit, reine

¹⁰³ Vgl. Origenes, *De principiis* II 6, ed. P. KOETSCHAU, GCS, Berlin 1913, 145,19–20; Gregor, *In illud: Tunc et ipse filius*, ed. J.K. DOWNING, GNO III/2, Leiden 1987, 18,1–18; vgl. ebd. 13,22–14,7; 16,11–13.

¹⁰⁴ *Beat.* III (GNO VII/2, 105,9–19, bes. 105,18–19): Diese Aussage über eine Konjektur (*στοχαστικῶς θεωροῦμεν*: vgl. Anm. 35), die vom Eschaton her (2 Kor 3,18) die Weise erschließt, wie der Mensch im Urzustand, d.h. in voll verwirklichter *ὁμοίωσις θεῷ*, Gott erkennt, ist für Gregor kennzeichnend und verbindet ihn mit Origenes wider die Perspektive der Gnostiker. Näheres bei UTHEMANN (Anm. 64). – Offener für Plotin ist die an 2 Kor 3,18 anknüpfende Formulierung in *De virg.* 10 (GNO VIII/I 290,6–7); vgl. Anm. 189.

¹⁰⁵ *Beat.* VI (GNO VII/2, 144,4). Vgl. Anm. 96.

¹⁰⁶ Ebd. 144,10–11.

¹⁰⁷ Ebd. 144,3–4.

Einfachheit. Gregor zählt hier νοήματα – Einsichten der Vernunft – auf, mit denen er im ersten Schritt die *via eminentiae* einer Gotteserkenntnis aus der Schöpfung begründet hatte. Wie jene so führt auch die in der sechsten Seligpreisung verheißene Anschauung Gottes nicht zum Wesen Gottes.

Die genannten Einsichten sind nun Gegenstand einer Art Schau im Spiegel: An sich – als Abglanz der göttlichen Natur¹⁰⁸ – werden sie nicht gesehen oder erkannt, sondern nur, sofern sie im Bild Gottes, in der vom Menschen gelebten ὁμοίωσις θεῷ, widergespiegelt und so mit dem Auge der Seele geschaut werden. An der Spiegelfläche vermischt sich das vom Geschauten und das vom Schauenden ausgehende Licht.¹⁰⁹ Je reiner der Spiegel ist, desto reiner ist sein Abglanz. Doch niemals spiegelt er das von Gott ausgehende Licht – den Abglanz der göttlichen Natur – wie die reine Reinheit, Heiligkeit, Einfachheit¹¹⁰ – “unvermischt” und in ursprünglicher Reinheit. Es bleibt zum einen der Abstand zwischen Gott und Mensch, sofern nur der Abglanz Gottes, nicht seine Natur widergespiegelt wird. Es bleibt ferner dieselbe Differenz, die den Auf- und Überstieg der *via eminentiae* einer Gotteserkenntnis aus der Schöpfung kennzeichnet. Dem “Gott in uns” oder Bild Gottes entspricht dort die Vorstellung (φαντασία), die durch die Einsichten der Vernunft (νοήματα) in der Seele geformt werden (ἐντυποῦσθαι) und die dem Menschen dazu dienen, Gott denkend zu erkennen, d.h. sich eine entsprechende εἰκὼν zu formen (ἀνατυποῦσθαι).¹¹¹ Entscheidend sind die Einsichten der Vernunft, die das Transzendieren leisten, die Gregor als den geschauten Gegenstand, als τί, bezeichnet hat, wie z.B. die Einsicht, daß Reinheit nur dann wirklich Reinheit ist, wenn sie “das Reinste” ist, d.h. ohne jeden in einer Andersheit begründeten Gegensatz. Diese Einsicht verbindet sich mit der Erfahrung der Reinheit in uns, die so zum Spiegel wird.

Die in der sechsten Seligpreisung verheißene Anschauung Gottes ist für Gregor ein Vollzug der *via eminentiae*, doch ein Vollzug, der im Unterschied zu dem “vielleicht” auch in der kosmischen Theologie der Griechen erreichten Analogieschluß nicht nur zu “irgendeinem Wissen über Gott” (τὸ γινῶναι τι περὶ θεοῦ) führt, das nicht glücklich macht, sondern zum beseligenden Erlangen (σχεῖν) Gottes im

¹⁰⁸ Ebd. 144,12.

¹⁰⁹ Vgl. S. 201 f.

¹¹⁰ *Beat.* VI (GNO VII/2, 144,11–12).

¹¹¹ Vgl. S. 193.

eigenen Selbst¹¹² und zu einem Wissen um die Gegenwart Gottes in der Seele.¹¹³

D. Therapien, um die Reinheit des Herzens zu verwirklichen

Im letzten Teil der Homilie greift Gregor auf die eingangs formulierte Aporie zurück und fragt, wie der Mensch in seinem irdischen Leben¹¹⁴ die Reinheit des Herzens erlangen kann.¹¹⁵ Sein erster Hinweis, daß Tugend schwer zu erlangen ist und, wie die Bibel zeigt, als der schmale Weg zum Reich Gottes "Schweiß und Mühen, Eifer und Anstrengung" fordert und doch kaum (μόγισ) zu erreichen ist,¹¹⁶ könnte zu der von E. Mühlberg vorgetragenen Interpretation anleiten, Gregor sehe hier in der Ethik den Weg zu einer Vereinigung mit dem im Wesen unerkennbaren Gott.¹¹⁷ Doch alles hängt davon ab, was man dabei unter Ethik versteht.

Denn Gregor zielt hier auf eine Lebensführung, die etwas anderes ist als jene, die sich am Wortlaut der Verbote des Dekalogs orientiert und nur im nach außen Sichtbaren – nur in einer solchen Verantwortung – das Heil sucht. In dieser Hinsicht geht es Gregor um die innere Gesinnung¹¹⁸ und die gute Intention.¹¹⁹ Doch es geht ihm dabei nicht um eine naive Gesinnungsethik, sondern um eine bestimmte innere Haltung im Handeln. Was er genauerhin meint, zeigt das, womit er das Gesagte inhaltlich aufzufüllen sucht. In den Antithesen von Altem und Neuem Testament, die in der Bergpredigt im Anschluß an die Seligpreisungen überliefert sind, entdeckt er Therapien, um die Reinheit des Herzens in diesem Leben zu verwirklichen.¹²⁰

Der gemeinsame Nenner liegt in der Überwindung der Affekte

¹¹² *Beat.* VI (GNO VII/2, 142,12–16). Vgl. S. 202 f.

¹¹³ *Ebd.* 144,4. Vgl. Anm. 96.

¹¹⁴ *Ebd.* 145,20–146,2: Es geht in Mt 5,8 um die in diesem Leben zu verwirklichende Reinheit (ἡ κατὰ τὴν ζωὴν καθαρότης) und das "Vermischt werden mit Gott" (vgl. zu Anm. 97).

¹¹⁵ *Ebd.* 144,14–147,17.

¹¹⁶ *Ebd.* 145,13–20.

¹¹⁷ (Anm. 45) 190 Anm. 1.

¹¹⁸ *Beat.* VI (GNO VII/2, 146,7).

¹¹⁹ *Ebd.* 146,12–13.

¹²⁰ Gregor greift von den vier Antithesen (Mt 5,21–48) die erste bis dritte auf und fügt als letzte Therapie jene für Angst, Feigheit und Todesfurcht hinzu (*ebd.* 147,12–14), die in der vierten Antithese über die Feindesliebe einen Anknüpfungspunkt besitzt, nämlich den Hinweis auf Verfolgung (und damit auf die Überwindung der Furcht durch Liebe), den Gregor aber nicht herausstellt.

(πάθη), sofern diese den Menschen zum unrechten Tun fortreißen. Gregor fordert keine absolute Apathie, wie schon auf Grund der zweiten Homilie anzunehmen ist und wie nun die Tatsache zeigt, daß für ihn – entsprechend der *lectio varians* seines Texts von Mt 5,21 – Zorn auf den Mitmenschen gerechtfertigt sein kann.¹²¹ Erstaunlich ist es, daß in diesem Zusammenhang nicht das Stichwort “Lassen” als “Verlassen”, “Zulassen” und “Loslassen” fällt. Denn darum – bei Gregor sonst gern mit dem biblischen καταλείπειν angesprochen – und um die entsprechende geistige Haltung oder Spiritualität geht es, wenn Gregor es ablehnt, zur eigenen Verteidigung den ersten Streich zu führen,¹²² und fordert, dem der nimmt, auch noch das zu geben, was er noch nicht genommen hat.¹²³ Im Tod muß der Mensch alles Irdische lassen, und so schließt Gregor mit dem Gedanken ab, daß Todesverachtung – d.h. eine christliche Auffassung vom Sterben als μελέτη θανάτου (*Phaidon* 81 a 1–2) – die Therapie für Furchtsamkeit und Mutlosigkeit (δειλία) ist.¹²⁴

Gregor sagt hier nichts darüber, daß das Gelingen dieser Therapien Gnade ist. Doch im Kontext mußte dieses nicht ausdrücklich gesagt werden, sofern es in diesen Therapien um die ὁμίωσις θεῷ und die Wiederherstellung der ursprünglichen Schönheit oder Anmut (χάρις) des Bildes Gottes im Menschen geht.¹²⁵ Wenn Gregor abschließend vor der Überleitung zur Doxologie an die Gehenna erinnert und die Möglichkeit anspricht, daß der Mensch in seiner Seele nicht nur das

¹²¹ *Beat. VI* (GNO VII/2, 146,17–147,4). Trotz aller Rede vom Ideal der Apathie in der Spätantike wurde vor allem in christlichen Quellen der Standpunkt einer μετριοπάθεια praktisch Allgemeingut. Gregor von Nazianz hat diese Auffassung z.B. im Rückgriff auf die Delphische Maxime “Nichts im Übermaß!” auf eine prägnante Formel gebracht: Kein Zuviel an Selbstbeherrschung – dies ist nicht menschlich; kein Zuviel an Affekten – dies ist nicht “philosophisch” (*Epistula* 165,2). Diese Sicht findet ihren Niederschlag vor allem, wenn es um das Spenden von Trost geht. Man vgl. z.B. R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958, mit R.C. GREGG, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories*, Philadelphia 1975 sowie Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.

¹²² *Beat. VI* (GNO VII/2, 147,9–10).

¹²³ *Ebd.* 147,10–12.

¹²⁴ *Ebd.* 147,12–14.

¹²⁵ Dieses gilt auch für die Überleitung zur Doxologie *ebd.* 148,19–20, wo Gregor Mt 5,8 aufgreift (γενώμεθα καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ἵνα γενώμεθα μακάριοι) und im Blick auf 2 Kor 3,18 (vgl. auch Anm. 104) als Gestaltung “des göttlichen Bildes in uns” auslegt. Er kontrastiert diese Aussage mit dem Hinweis auf eine Lebensführung (πολιτεία), die den Menschen zu “Gestalt und Angesicht des Widersachers” (148,7–8) oder Teufels (148,17) werden läßt. Vgl. hierzu auch *De virg.* 12 (GNO VIII/I 299,22–23).

Bild Gottes, sondern auch das Bild des Widersachers widerspiegeln kann, dann sagt er damit nichts über die Möglichkeit einer endgültigen Verwerfung des Menschen.

II. DIE HOMILIE IM KONTEXT DER WERKE GREGORS: BEOBACHTUNGEN ZUR ENTWICKLUNG VON GREGORS THEOLOGIE CHRISTLICHER SPIRITUALITÄT

Gregor verbindet in dieser Homilie in durchaus eschatologischer Perspektive den Prozeß der Reinigung im Streben nach dem Guten so mit der Gotteserkenntnis, daß er deren Maß (τὸ . . . τῆς τοῦ θεοῦ κατανοήσεως μέτρον)¹²⁶ im je verwirklichten Gutsein sieht, das entsprechend seiner oben genannten zweiwertigen Logik schlechthin gut, nicht nur in gewisser Hinsicht gut ist.¹²⁷ Es fällt nun auf, daß er das für ihn so kennzeichnende Thema eines unendlichen spirituellen Fortschritts – der ἐπέκτασις nach Phil. 3,13 – hier nicht ausdrücklich einbringt. In der vierten Homilie¹²⁸ und zu Beginn der fünften¹²⁹ hat er zwar die Erkenntnis angesprochen, daß der sich aus dem Suchen ergebende Gewinn in einem findenden Weiter-Suchen liegt, und insofern ist dort der Gedanke der ἐπέκτασις vorbereitet, doch noch nicht erkannt und ausformuliert: Immer ist Teilhabe am Guten auf Steigerung angelegt,¹³⁰ und der Bezug auf Phil 3,13 klingt an, sofern Gregor Paulus mit einem Hungernden vergleicht, der sich stets – unaufhörlich – nach dem ausstreckt, was vor ihm liegt und ihn sättigen kann, ohne daß er Überdruß an seiner Nahrung findet.¹³¹ Doch von einem unendlichen spirituellen Fortschritt war nicht die Rede. Es ist wohl nicht von ungefähr, daß in diesen Homilien das Wort „unendlich“ nirgends in dem für den Gedanken der ἐπέκτασις kennzeichnenden

¹²⁶ *Beat.* VI (GNO VII/2, 143,4–5).

¹²⁷ *Ebd.* 143,20: „Das dem Guten Ähnliche ist absolut gut“.

¹²⁸ Vgl. bes. *Beat.* IV (GNO VII/2, 121,3–5; 123,1–13).

¹²⁹ *Beat.* V (GNO VII/2, 124,1–5).

¹³⁰ *Beat.* IV (GNO VII/2, 123,11–13).

¹³¹ *Ebd.* 122,25–123,3. Dabei geht es Gregor darum, daß Gerechtigkeit wie jede ἀρετή (vgl. zu Anm. 130) „immer nur zunimmt“ (123,9–13). Der Prozeß, in dem der Mensch sich Tugend aneignet, „wird weder durch Zeit, noch durch Sättigung (κόρος) begrenzt“. Darum verheißt Mt 5,6 „eine Sattheit (πλησμονή), die den Appetit durch (Erfahrung der) Sättigung (κόρος) anreizt, nicht abstumpft“ (120,25–121,5). Der Begriff κόρος wird hier nicht näherhin bedacht, doch positiv gewertet und nicht als Überdruß oder Ekel verstanden. Hierzu und zu Anm. 130 vgl. MÜHLENBERG (Anm. 45) 190 Anm. 1.

Sinn begegnet.¹³² Diese Tatsache¹³³ ist besonders deshalb wichtig, weil in Gregors Frühwerk *De virginitate* jeder Hinweis auf Phil 3,13 sowie der Gedanke eines unendlichen Fortschritts ebenso wie eine positive Wertung des Wortes ἄπειρος fehlen.

Weiterhin fällt auf, daß Gregor in der sechsten Homilie die Erhabenheit (μεγαλοπρέπεια), Herrlichkeit (δόξα) und Schönheit Gottes in einem Atemzug mit der Natur (φύσις) Gottes nennt, um die von ihm gegen Eunomios vertretene negative Theologie zu kennzeichnen.¹³⁴ Sie sind für menschliches Denken und Sprechen im gleichen Sinn unerreichbar wie das Wesen Gottes. Verfolgt man dieses Thema der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes durch Gregors Werke, dann zeigt sich eine Entwicklung, die sich mit jener deckt, die Gregor zum Gedanken der ἐπέκτασις geführt hat.¹³⁵

A. Contra Eunomium, Buch II: ἐπέκτασις in der *Erkenntnis der Erhabenheit Gottes*

Gregor unterscheidet in den *Homilien zu den Seligpreisungen* nicht wie im zweiten Buch *Contra Eunomium*, daß zwar das Wesen Gottes auf Grund der Inkommensurabilität von Schöpfer und Geschöpf, von Unendlichkeit (ἄπειρία) und in Grenzen gesetzter Existenz,¹³⁶ für die

¹³² Vgl. *Beat.* I (GNO VII/2, 81,8); III (109,10). – Ansonsten gebraucht Gregor ἐπεκτείνειν ebd. III (104,28–105,1), in einem anderen Zusammenhang; ἐπιτείνειν, ἐπίτασις bedeuten nicht mehr, als daß die Intensität gesteigert wird.

¹³³ MÜHLENBERG (Anm. 45) 94 hat schon darauf hingewiesen, daß das Wort "unendlich" in den Homilien über die Makarismoi nirgends begegnet.

¹³⁴ *Beat.* VI (GNO VII/2, 142,25–143,3).

¹³⁵ Zugleich zeigt sich über eine gewisse Strecke eine von Gregor nicht ausdrücklich angesprochene Distanzierung zu Plotin. Die von B.Ch. BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, Diss. Stanford University 1966, University Microfilms, Ann Arbor/MI 395–434, bes. 415–424 vertretene These, Gregor habe Plotin und dessen Mystik der ἔκστασις, wie schon *CE* II 85–93 zeige, durch den Gedanken der ἐπέκτασις überwunden, ist zwar an sich richtig, doch ihre Begründung übersieht, daß ἔκστασις und ἐπέκτασις im zitierten Text aus *CE* zugleich erscheinen (vgl. S. 211 f, Anm. 143, 146; 219 f zu Anm. 200), und erklärt das Fortwirken Plotins im Spätwerk Gregors nicht angemessen, sofern Gregor – ähnlich wie bei POTTIER (Anm. 17; vgl. Anm. 141) – als Interpret mystischer Erfahrung verstanden wird.

¹³⁶ *CE* II 69–70 (GNO I 246,14–27). Der Sache nach geht es um die erstmals in *Hom. Eccl.* bezeugte Definition der Schöpfung als διάστημα (vgl. Anm. 156; 206). Vgl. zu diesem Begriff T.P. VERGHESE, Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa: H. DÖRRIE u.a. (Anm. 14) 243–258; B. OTIS, Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time: *StPatr* 14 (1976) 327–357, bes. ab 340, in Abhängigkeit von BARMANN (Anm. 135).

menschliche Vernunft unzugänglich ist,¹³⁷ daß diese Transzendenz jedoch nicht ausschließt, daß der Mensch Gottes Erhabenheit und Herrlichkeit erkennt. Gegen Eunomios gewandt, sagt Gregor dort: Die biblischen Zeugen haben “nur die Erhabenheit dessen, was auf Gott hin (περὶ τὸν θεόν) erkannt wird”, den Menschen kundgetan, nicht aber das Wesen Gottes.¹³⁸ Ohne daß der Abstand zwischen Gott und Mensch in seiner Unendlichkeit je durchschreitbar ist (τὸ μέσον ἀδιεξίτητον),¹³⁹ vollzieht sie sich im Modus der ἐπέκτασις¹⁴⁰ als ein sich jeweils überbietendes Fortschreiten, das auf Glauben,¹⁴¹ nicht auf irgendeinem Wissen (γνώσις) gründet und darum Verwirklichung christlicher Hoffnung ist.¹⁴² Für die Entfaltung dieses Gedankens dient Gregor Abrahams Glaube als Vorbild, d.h. jener Glaube, zu dem Abraham kam, weil er das Ur-Schöne zu schauen begehrte (τὸ πρωτότυπον κάλλος ἰδεῖν ἐπεθύμησεν) und darum nicht an dem, was er jeweils fand und als Halt erfuhr, festhielt, sondern sich “nach vorne” auf Neues hin öffnete: ἀεὶ τοῖς εὐρισκομένοις ἐπεριδόμενος καὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος. So kennzeichnet Abrahams Glaube, daß er jede menschliche Vorstellung von Gott loslassen kann.¹⁴³

¹³⁷ In CE I ging Gregor nicht weiter wie in der Homilie zu Mt 5,8, wenn er sagt, daß Gottes Wesen “nur darin erkannt wird, daß es nicht begriffen werden kann”, und dieses damit begründet, daß es “gerade ihr Kennzeichen ist, jede auf sie zutreffende Einsicht zu transzendieren” (CE I 373 [GNO I 137,5–8]; vgl. auch CE I 367 [135,21–23]). In CE I begegnet noch nicht der Gedanke der ἐπέκτασις.

¹³⁸ CE II 102 (GNO I 256,20–25). Vgl. zu περίνοια Anm. 163.

¹³⁹ CE II 69 (GNO I 246,14–16). Diese wegen ihres Bezugs auf eine Mitte (μέσον) paradoxe Formulierung greift den von Aristoteles einzig akzeptierten Begriff einer potentiellen Unendlichkeit auf. Vgl. die in Anm. 45 genannte Literatur.

¹⁴⁰ Vgl. z.B. CE II 89 (GNO I 253,7). Im Folgenden wird vor allem auf den Kontext dieser Aussage (Anm. 143) Bezug genommen.

¹⁴¹ CE II 91 (GNO I 253,25–28). POTTIER (Anm. 17) 207–213 betont zum einen mit BARMANN (Anm. 135) 139 f; 328–338 gegen MÜHLENBERG (Anm. 45) die Bedeutung des Glaubens im Vollzug der ἔκστασις (vgl. Anm. 135), zum anderen mit CANÉVET (Anm. 35) 446; 452 f (vgl. Anm. 144; 215) die ἔκστασις (vgl. Anm. 145) im Sinn mystischer Erfahrung (ebd. 214–220): “Un certain échec” – von mir als Reminiszenz aus Plotin interpretiert – ist für POTTIER, wenn auch mit einem Fragezeichen versehen, Hinweis auf “die Echtheit einer mystischen Erfahrung” Gregors (ebd. 220).

¹⁴² CE II 92–93 (GNO I 253,28–254,13): καταλιπὼν . . . τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην.

¹⁴³ CE II 84–96 (GNO I 251,15–254,30). Zu ebd. 89 (253,12–17: ἐκκαθήρας τὸν λογισμὸν τῶν τοιούτων ὑπονοίων ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὰν πάσης ἐννοίας τὴν πίστιν ἀναλαβὼν . . . τὸ κρείττω . . . παντὸς γνωριστικοῦ σημείου τὸν θεὸν εἶναι πιστεύσαι) ist festzuhalten, daß es sich hier nicht um einen “Verzicht auf alle Begriffe” handelt (so CANÉVET [Anm. 35] 446 mit Berufung auf J. DANIÉLOU). Denn im Transzendieren einer jeden (wahren) Vorstellung von Gott besitzt der Suchende jeweils eine bestimmte, auf die er sich im Vollzug der ἐπέκτασις stützt (ὑποβάθρας ποιούμενος

Diese Darstellung unterscheidet sich durch den Begriff einer negativen Theologie, die eine *ἐπέκτασις* in der Erkenntnis von Gottes Erhabenheit kennt, die keine Erkenntnis des Wesens Gottes ist, von jener Auffassung, die nicht nur in der Homilie auf die sechste Seligpreisung, sondern auch in den Kapiteln 10–12 von *De virginitate* vorliegt, die, wie J. Daniélou gezeigt¹⁴⁴ und M. Aubineau mit ergänzenden Beobachtungen bestätigt hat,¹⁴⁵ ohne die Kenntnis zweier *Enneaden* Plotins (I 6; VI 9) nicht zu erklären sind.

Zum anderen stimmt die Darstellung von Abrahams Glauben im zweiten Buch *Contra Eunomium* mit den genannten Kapiteln von *De virginitate* darin überein, daß die Gotteserkenntnis als *ἐκστασις* im Sinn eines vom Normalzustand des Gläubigen und Meditierenden unterschiedenen Erlebnisses gekennzeichnet wird.¹⁴⁶ Dieser Gedanke begegnet nicht in den *Homilien zu den Seligpreisungen*. Doch bevor wir uns dem Zusammenhang zwischen Gregor und Plotin zuwenden, scheint es mir angebracht, noch an einen anderen Text Gregors über die Erkenntnis der Erhabenheit Gottes zu erinnern.

καὶ . . . ἐπειδόμενος καὶ . . . ἐπεκτεινόμενος: CE II 89 [GNO I 253,5–7]), um sie zu überbieten. Diesen Prozeß nennt Gregor im Folgenden (vgl. Anm. 146) eine Ekstase: μετὰ τὴν . . . ἐκείνην ἐκστασιν.

¹⁴⁴ DANIÉLOU (Anm. 55) 259–262. Wenn es ebd. 261, unter Bezug auf BERNARD (Anm. 45) 75 Anm. 6, heißt, „das Bild des verrosteten Metallspiegels“ stamme nicht aus Plotin, sondern aus Athanasios, *Contra gentes* (vgl. Anm. 55), dann bedeutet dies zunächst, daß die Metapher nicht in *Enn.* I 6 und VI 9 erscheint. Die Interpretation von *Enn.* I 4,10,1–16 bei BERNARD scheint mir nicht stimmig. Im Kontext der Frage nach dem Unbewußten (H.-R. SCHWYZER, „Bewußt“ und „unbewußt“ bei Plotin: Les sources de Plotin. Entretiens sur l’antiquité classique V, Vandœuvres-Genève 1960, 341–378) spricht Plotin dort nur von einer Spiegelung an einer glatten Fläche. E. BAERT (Anm. 54) 489 f. behauptet zu Recht, daß sich bei Plotin keine Stelle nennen lasse, an der von „einer Schau im Spiegel der reinen Seele“ gesprochen werde. Wenn auch die Metapher nicht begegnet, so doch die gemeinte Sache. Vgl. z.B. *Enn.* VI 9,22,33–44 (zitiert in Anm. 96), ferner die Spiegelmetapher in *Enn.* I 1,8,17–18. Zu *Enn.* IV 3 (BERNARD [Anm. 45]) vgl. J. PÉPIN, Plotin et le miroir de Dionysos: RIPH 24 (1970) 304–320; zur Metapher des Spiegels in *Enn.* III 6 vgl. F. HEINEMANN, Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin: Philologus 81 (1926) 1–17.

¹⁴⁵ Vgl. SC 119 (Anm. 88) 116–118, sowie im Apparat zur Edition.

¹⁴⁶ CE II 90 (GNO I 253,18–22). Im Folgenden werden im Blick auf Gregors Plotinlektüre nur zwei Gedanken verfolgt: (1) die Erfahrung in und nach der Ekstase; (2) die Beschreibung der Gegenständlichkeit der Schau des Einen. Wichtig wäre es auch, den nach J. DANIÉLOU (Anm. 55) 260 durch Plotins *ἐπιβάθρα* (*Enn.* I 6,1,20) angeregten Begriff *ὑποβάθρα* (Anm. 143) zu untersuchen, der über τὸ ἐν τοῖς διαστημᾶτικοῖς νοήμασι βάσιμον (*Hom. Eccl.* VII, ed. P. ALEXANDER, GNO V, Leiden 1962, 413,14–414,1), das keinen Halt gibt (vgl. zu Anm. 153), zum τὸ αἰὲ κατὰ λαμβανόμενον als Basis des Vollzugs einer *ἐπέκτασις* (*Hom. Cant.* XI [GNO VI 320,9–10]; vgl. ebd. VIII [245,21–247,18]) führt. Vgl. hierzu *Beat.* VI (GNO VII/2, 138,5–9 [Anm. 9]).

B. In *Ecclesiasten VII: Die Erkenntnis der Erhabenheit Gottes als Bewußtwerden der dem Geschöpf eigenen Grenze*

Um seine Sicht einer Erkenntnis der Erhabenheit Gottes im Modus der *via eminentiae* zu begründen, die keine Wesenserkenntnis ist, zitiert Gregor sowohl in der siebten Homilie zum *Ecclesiastes*,¹⁴⁷ als auch in der achten auf das *Canticum*¹⁴⁸ Vers 3 aus Ps 144 in einer auffälligen Kontamination mit Vers 5, obwohl er Vers 3 in anderem Zusammenhang im allgemein überlieferten Wortlaut anführt:¹⁴⁹ Gottes "Erhabenheit, Herrlichkeit, Heiligkeit kennt keine Grenze" (οὐκ ἔστι πέρας). In der Homilie zum *Ecclesiastes* fügt Gregor ausdrücklich hinzu, daß der Psalmist nicht sagt: "Gottes Usie kennt keine Grenze" und daß er auch keine Aussage über ein Schauen der Herrlichkeit des Wesens Gottes mache.¹⁵⁰ Vielmehr preise er einzig Gottes Wirken (ἐνέργεια). Von einer ἐπέκτασις in der Erkenntnis der Erhabenheit Gottes ist nicht die Rede.¹⁵¹ Und wenn schon die Frage nach dem Wesen Gottes gestellt wird, dann ist es Zeit (καιρός), um zu schweigen (Eccl 3,7), kennt doch der Mensch selbst nicht einmal sich selbst seinem Wesen nach.¹⁵²

Nun ist es interessant, daß Gregor diesem Gedankengang in der siebten Homilie zum *Ecclesiastes* jenes Bild vorausschickt, mit dem er auch die Homilie auf die sechste Seligpreisung eröffnet, und daß er auch hier von einem Schwindelgefühl spricht, das seine Seele ergreift, wenn sie über sich selbst hinaus nach der den Aionen vorausliegenden und absolut einfachen (ἀδιάστατος) Natur fragt. Ergreift sie aber der Schwindel, dann wendet sie sich wieder auf das zurück, was mit ihr verwandt ist (πάλιν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται),¹⁵³ nämlich auf

¹⁴⁷ *Hom. Eccl. VII* (GNO V 415,1–2).

¹⁴⁸ *Hom. Cant. VIII* (GNO VI 246,10–11). Vgl. S. 225.

¹⁴⁹ *Adv. Apol.* 3,1, ed. F. MÜLLER, GNO III/I, Leiden 1958, 156,23.

¹⁵⁰ *Hom. Eccl. VII* (GNO V 415,2–9). Vgl. *CE III/I* 103–110 (GNO II 38,17–41,18) als *argumentum a fortiori*: εἰ δὲ τὰ περὶ αὐτὸν (scil. θεὸν) ἀπεράτωτα (Ps 144,3–5), πολὺ μᾶλλον αὐτὸς ἐκεῖνος κατ' οὐσίαν (38,24 f; vgl. 40, 13–16 im Blick auf Röm 11,33. Vgl. oben S. 191 f). MÜHLENBERG (Anm. 45) 102–104. Im Kontext von *CE III/I* ist ein Hinweis auf die ἐπέκτασις nicht zu erwarten.

¹⁵¹ Vgl. auch KOBUSCH (Anm. 45) 313–315. Auch der Gedanke, der aus dem Suchen sich ergebende Gewinn sei das Suchen selbst (*Hom. Eccl. VII* [GNO V 400,21–401,2]), besagt noch keine ἐπέκτασις, es sei denn, man interpretiert ihn wie KOBUSCH (Anm. 45) 306 "vor dem Hintergrund" von *Hom. Cant.*

¹⁵² *Hom. Eccl. VII* (GNO V 415,17–416,8). Zum Unterschied zur platonischen Tradition vgl. BÖHM (Anm. 45) 95.

¹⁵³ Ebd. 413,5–414,6. Eine ἔκστασις als Heraustreten aus Zeitlichkeit (Begrenztheit) und damit die einzige Weise, die ἀδιάστατος φύσις erfahren zu können, ist unmöglich. Vgl. KOBUSCH (Anm. 45).

das, was sie erkennen kann, und sie begnügt sich mit der Erkenntnis, daß jene absolut einfache Natur etwas anderes (ἄλλο τι) ist als das, was sie selbst erkennt. Diese Selbstbeschränkung vollzieht die Seele als liebende (ἀγαπῶσα).¹⁵⁴ Gregor nennt das, was die Seele in ihrem Versuch, über sich hinauszugehen, erfährt (πάσχει), ein Wunder "im Unsagbaren des Bewußtseins" (τῆς συνειδήσεως), das nicht mitteilbar ist (ἀνεμύνητον).¹⁵⁵ Der Mensch bleibt als Geschöpf in seiner Erkenntnis stets in den ihm von Gott gesetzten Grenzen: Das διάστημα – die gesetzte Grenze – wird für Gregor zum Kennzeichen der Schöpfung.¹⁵⁶ Gregor legt dieses im Blick auf den Menschen aus: Was auch immer der Mensch sieht, er sieht sich selbst; und es gelingt ihm nicht, sich im eigentlichen Sinn zu transzendieren, sofern dieser Vollzug keine φύσις – nicht das Wesen des Ganz-Anderen – erreicht, sondern nur die eigene, für die Kreatur kennzeichnende Grenze (διάστημα). In allem, was die Seele erkennt, spiegelt sie sich selbst wider, und was sie an Einsichten findet (παντὶ τῷ εὕρισκομένῳ νοήματι), die zum Transzendieren anleiten, bringt ihr keine Wesenserkenntnis, sondern nur Bewußtsein von Grenze (διάστημα), sofern sie mit einer jeden Einsicht (νόημα) diese "(zugleich) miterkennt" (συνθεωρεῖ).¹⁵⁷ D.h. sie weiß immer nur um etwas Bestimmtes und, was sie zugleich miterkennt, ist die Grenze, das διάστημα, das Merkmal geschöpflicher Existenz.

Vollzieht Gregor hier eine Analyse des Denkens als Bewußtsein (συνείδησις), um zu zeigen, daß im Denken des absolut Einfachen (ἀδιάστατος) nicht die absolut einfache Usie (ἀδιάστατος φύσις), nicht sie an sich, erkannt wird? Das Unsagbare des Bewußtseins ist dann das, was Gregor als Andersheit im Vergleich mit der Natur alles Erkannten beschreibt (ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν). Dieses aber heißt, daß die Grenze, die als διάστημα "(zugleich) miterkannt" wird, von anderer Art ist als das, was die verschiedenen

¹⁵⁴ Ebd. 414,7–9. Vgl. hierzu Plotins "liebenden Nus" in *Enn.* VI 3,18,11–15; VI 7,35,19–32, bes. 27–32: Der νοῦς ἐρῶν hat (ἔχει) νοεῖν und μὴ νοεῖν, das ein ἄλλως βλέπειν ist, zugleich. Indem er das Eine schaute, erlangte er (ἔσχεν) das, was das Eine hervorbringt (γεννῆματα), und nahm wahr, daß dieses in ihm existiert (συνήσθητο). Ebd. 33–38: Diese Schau tritt in die Seele ein und eint sie mit dem Nus: Das Gute verleiht beiden in der Einung eine μακαρία αἰσθησις καὶ θέα. Vgl. HADOT (Anm. 92).

¹⁵⁵ *Hom. Eccl.* VII (GNO V 414,10–12).

¹⁵⁶ Ebd. 412,14: τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν. Vgl. die in Anm. 136 genannte Literatur.

¹⁵⁷ Ebd. 412,6–19. Vgl. hierzu *CE* I 349–369 (GNO I 130,10–136,7).

Gegenstände unserer Erkenntnis gegeneinander abgrenzt und definiert und diese so zu bestimmten Gegenständen unseres Bewußtseins und unserer Erkenntnis macht. Gregor sagt dazu: In der Schau (θεωρία) auf die Gegenstände (τὰ ὄντα) erfährt die Seele einen Drang – βιάζεται – zum Transzendieren dessen, was sie als jeweils Abgegrenztes erkennt: παρελθεῖν βιάζεται τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν, – und doch geht sie nicht über sich hinaus (ἀλλ’ οὐ παρέρχεται).¹⁵⁸ Vielmehr wendet sie sich wieder auf die ihr verwandten Gegenstände zurück: πάλιν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται.¹⁵⁹

C. De virginitate: περίνοια der Erhabenheit Gottes als
ἐκπληξις und ἔκστασις

Blicken wir von hier aus zurück auf die Kapitel 10–12 von *De virginitate*. Dort lesen wir kaum etwas darüber, daß es bei der Gotteserkenntnis um den Vollzug der *via eminentiae* geht,¹⁶⁰ nichts davon, daß das Wesen Gottes unerkennbar und nur seine Erhabenheit dem Mensch zugänglich ist. Vielmehr ist hier die Erkenntnis der Natur des An-sich-Schönen mit der Anschauung Gottes¹⁶¹ und einer περίνοια der Erhabenheit Gottes¹⁶² identisch. Dabei könnte περίνοια als Erkenntnismodus durchaus Reminiszenz der Plotinklektüre Gregors sein.¹⁶³ Ferner liest man in *De virginitate*, und zwar unter Bezugnahme auf die sechste Seligpreisung¹⁶⁴ und auf die Metapher vom Schauen der Schönheit im Sonnenlicht, auch die Aussage, daß diese Erkenntnis sich “im Unsagbaren des Bewußtseins” (τῆς συνειδήσεως) ereignet. Sie wird hier aber im Unterschied zur siebten Homilie zum *Ecclesiastes* als eine Erschütterung (ἐκπληξις) beschrieben, die sich “als eine gewisse

¹⁵⁸ *Hom. Eccl.* VII (GNO V 412,10–12).

¹⁵⁹ Ebd. 414,6. Vgl. zu Anm. 153.

¹⁶⁰ Doch liest man in *De virg.* 10 (GNO VIII/I 291,6–8); 11 (296,2–3) Ansätze zur *via eminentiae*.

¹⁶¹ Ebd. 11 (297,5–8).

¹⁶² Ebd. 11 (294,5–6) nach Ps 8,2.

¹⁶³ Der Gedanke des περινοεῖν bedarf einer eingehenderen Untersuchung im Ausgang von AUBINEAU (Anm. 88). Vgl. zu Plotin z.B. *Enn.* VI 9,11,25 (zitiert in Anm. 92; vgl. zu Anm. 190), zu Gregor z.B. Anm. 138; 174. Zu Plotins περὶ, erläutert im Ausgang vom Sonnengleichnis, vgl. BEIERWALTES (Anm. 6) 128 f.; zum Zusammenhang mit der negativen Theologie vgl. H. DÖRRIE, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort*, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt: *RIPh* 24 (1970) 226 f.

¹⁶⁴ *De virg.* 10 (GNO VIII/I 288,22–24). Zur Interpretation von Mt 5,8 in *De virg.* 23 vgl. Anm. 6, ferner zum Zusammenhang mit der eschatologischen Parusie AUBINEAU (Anm. 88) 183 f.

göttliche Gabe (δωρεά) und nicht in Worten mitteilbare Inspiration“ vollzieht.¹⁶⁵ Der Terminus “Erschütterung” dürfte bei Gregor wegen der Fülle anderer Reminiszenzen aus Plotin eher aus Plotin (I 6,7) als aus jener schon topischen Tradition stammen, die neben Eusebios’ *Praeparatio evangelica*¹⁶⁶ bei Athanasios in *Contra gentes* greifbar wird, wenn es dort heißt, der menschliche Nus bei der Sicht der göttlichen Dinge “mehr als erschüttert wird” (ὑπερεκπλήττεται).¹⁶⁷

Gregor betont im Kontext, daß wir keine Sprache besitzen, um diese Erfahrung und Erkenntnis darzustellen¹⁶⁸ und um sie dem, der nicht geschaut hat, mitzuteilen.¹⁶⁹ Was schon für die sinnliche Wahrnehmung gilt, über die wir nur in Bildern sprechen können, sofern diese auf ihr Urbild in der sinnlichen Wahrnehmung verweisen,¹⁷⁰ trifft vor allem auf jene Erkenntnis zu, bei der sich der Archetyp dem Denken der Vernunft, der κατανόσις, entzieht (διαφεύγει).¹⁷¹ Doch wer mit dem reinen Auge der Seele schaut¹⁷² und alles läßt,¹⁷³ was ihn im Denken und Leben an Materie und diese Welt bindet, wer, wie Plotin sagt, zugleich intellektuell und asketisch “alles läßt” und der Aufforderung ἄφελε πάντα folgt,¹⁷⁴ der transzendiert die φαινόμενα,¹⁷⁵ der erkennt die Natur der Seele (ψυχῆς φύσιν περινοεῖ),¹⁷⁶ der erforscht “die einfache, immaterielle Natur des Schönen”¹⁷⁷ und erkennt diese selbst in dem, was sie an und für sich selbst (ἐφ’ ἑαυτῆς) ist.¹⁷⁸ Voraussetzung, um dieses Lassen verwirklichen zu können, ist ein Training der geistlichen Sinne der Seele,¹⁷⁹ so daß der Nus bzw. die Seele mit Gott geeint zum Spiegel für Gottes Reinheit werden kann.¹⁸⁰ Wer dieses in diesem Leben schon (ἤδη) verwirk-

¹⁶⁵ Ebd. 10 (289,11–13).

¹⁶⁶ Dieser Zusammenhang scheint mir durch STEAD (Anm. 31) gut belegt zu sein.

¹⁶⁷ *Contra gentes* 2,18–21 (THOMSON [Anm. 31] 6).

¹⁶⁸ *De virg.* 10 (GNO VIII/I 288,25–26).

¹⁶⁹ Ebd. 289,14–18.

¹⁷⁰ Ebd. 289,4–9; 290,14–21.

¹⁷¹ Ebd. 290,21–291,4.

¹⁷² Vgl. zum Folgenden ebd. 11 (291,15–295,26).

¹⁷³ Gregor bevorzugt das biblische καταλείπειν neben ἔαν und anderen Termini. Vgl. auch S. 208.

¹⁷⁴ Zu Plotin vgl. BEIERWALTES (Anm. 6) 250–253; BÖHM (Anm. 45) 90.

¹⁷⁵ *De virg.* 11 (GNO VIII/I 291,25; 293,5–6).

¹⁷⁶ Ebd. 292,2. Zu περινοεῖν vgl. Anm. 163.

¹⁷⁷ Ebd. 293,6–7.

¹⁷⁸ Ebd. 292,19.

¹⁷⁹ Ebd. 292,22–23. Näheres vgl. AUBINEAU (Anm. 88) 383 Anm. 6.

¹⁸⁰ Ebd. 295,7–296,9.

licht, dessen Eros und Epithymia richtet sich einzig nur noch auf das, was an sich gut ist und nichts anderes als gut ist.¹⁸¹ So aber erreicht er (jetzt schon) sein Ziel: Er schaut das seiner Natur nach Gute – Gott,¹⁸² indem er sich auf sich selbst, auf sein Inneres, zurückwendet.¹⁸³

Daß die ὁμοίωσις θεῷ hier in diesem Leben auf ein Eschaton, auf die Apokatastasis oder Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen,¹⁸⁴ ausgerichtet ist und insofern zum einen ein “Schon” und ein “Noch nicht” impliziert und zum anderen Gottes Gnade ist,¹⁸⁵ wird zwar gesagt, tritt aber in der Gedankenführung in den Hintergrund. Denn alles ist darauf abgestimmt zu zeigen, daß der reine und jungfräuliche Mensch, für den Gott alles ist, was er liebt und erstrebt, die Schau des Schönen, die Plotin dargestellt hat, in seinem Leben erreicht: Die Schau des Schönen an sich, das – wie nach Gregor jeder, der nicht blind ist, einsieht – Gott selbst ist.¹⁸⁶ Mit einer nicht weiter reflektierten Formel hält Gregor dabei fest, daß diese Schau im Paradies und im Eschaton ein Sehen des Angesichts Gottes ist.¹⁸⁷

Wenn Gregor hier im Ausgang von Ps 115,2 (Ἐγὼ εἶπα ἐν τῇ ἔκστασει μου· Πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης) von einer ἔκστασις Davids spricht, dann klingt in seiner Interpretation Plotin nach: David “ging selbst gleichsam aus sich heraus und sah in dieser seligen ἔκστασις die unerreichbare und unerkennbare (ἀπερινόητον) Schönheit”.¹⁸⁸ Gemeint ist das Verlassen der sinnlichen Anschauung, “des Schleiers der Sarx”, sofern diese ἔκστασις, wie Gregor hinzufügt, einem Menschen möglich ist.¹⁸⁹ Bei Plotin erscheint ἔκστασις in einer der beiden *Enneaden*, deren Nachklang bes. in Kapitel 10 und 11 von *De virginitate* eindeutig festzustellen ist. Plotin beschreibt die Schau des

¹⁸¹ Ebd. 296,9–20. Vgl. auch das νῦν ebd. 12 (302,18), ferner μηκέτι ebd. 302,4.

¹⁸² *De virg.* 11 (296,21–297,8).

¹⁸³ *De virg.* 12 (297,12–302,27), bes. ab 300,13.

¹⁸⁴ Ebd. 302,5–7. Vgl. zu *Beat.* VI S. 204 f.

¹⁸⁵ Ebd. 300,8–12.

¹⁸⁶ *De virg.* 11 (297,6–8).

¹⁸⁷ *De virg.* 12 (302,10–11).

¹⁸⁸ *De virg.* 10 (290,1–6). Zur Interpretation von Ps 115,2, ein Lügner sei, wer die ἐμπνεῖα des ἁφραστον φῶς erlaubt (*De virg.* 10 [290,11–13]), vgl. auch S. 220 f zu *Hom. Cant.* X (GNO VI 309,5–9). – Im Blick auf Plotin und Gregors Gebrauch von περὶνοια ist ἀπερινόητον ein Paradoxon.

¹⁸⁹ Ebd. 290,5–8. In 290,6–7, beschreibt Gregor die ἔκστασις als Eintritt in die νοητῶν θεωρία, an 2 Kor 3,18 anknüpfend: ἐξω τῶν τῆς σαρκὸς προκαλυμμάτων γινόμενος (vgl. zu Anm. 104).

Einen als eine Schau, die “vielleicht doch keine Schau, sondern eine andere Art des Sehens, ein Heraustreten (ἔκστασις) und Einfachwerden” ist, und gebraucht gerade hier auch den Terminus περινόησις, um das Erkenntnismoment dieser Erfahrung des Einen zu kennzeichnen:¹⁹⁰ Die Schau ist also eine Überwindung der dem Sehen eigenen Zweiheit von Schauendem und Geschautem in einer Einung oder Mischung.¹⁹¹ Wenn bei Gregor David in seiner Schau (θεωρία) “gleichsam aus sich heraustritt”, dann sieht er anders als in der sinnlichen Anschauung. Er sieht etwas, das “sich der κατανόησις – dem vom sinnlich Wahrnehmbaren ausgehenden Begreifen der Vernunft – entzieht”.¹⁹² Denn das ganz und gar Gestaltlose kann nicht “durch das, was einzig über die sinnliche Wahrnehmung begriffen wird”, erkannt werden, sondern nur, indem sich das Denken in die Höhe schwingt.¹⁹³

Auch hier klingt Gregors Plotinlektüre durch, obwohl die Seele bei Gregor nicht wie bei Plotin vom Nus unterschieden wird. Für Plotin muß die Seele den Nus und zugleich alle noetischen Formen, d.h. alle bestimmten Ideen, aufgeben, um in der Schau nach innen¹⁹⁴ – mit dem Einen als Gestaltlosem¹⁹⁵ geeint¹⁹⁶ – selbst gestaltlos zu werden.¹⁹⁷ Die Seele gelangt so nach Plotin “zu sich selbst” und ist so

¹⁹⁰ *Enn.* VI 9,11,22–25. Vgl. zur ἔκστασις in (1) *Enn.* VI 9,11 BEIERWALTES (Anm. 6) 124, 207; BÖHM (Anm. 45) 93 f; (2) *Enn.* VI 7 HADOT (Anm. 92) 667 (Moment, nicht Zustand); 669 f (l’oubli du corps); 670 f (l’âme s’oublie totalement).

¹⁹¹ Vgl. *Enn.* VI 9,10,15–20; 11,6–8. “Wenn man also (das Gute) erblickt, von welchem Eros, von welcher Sehnsucht wird man dann ergriffen, da man mit ihm vermischt werden (συνκερασθῆναι) will!” (*Enn.* I 6,7,12–13).

¹⁹² *De virg.* 10 (GNO VIII/I 290,21).

¹⁹³ Ebd. 290,25–291,9. Vgl. auch ebd. 290,3: ὑποθεῖς τὴν διάνοιαν (Anm. 188).

¹⁹⁴ *Enn.* VI 9,7,2–6.17–18. BAERT (Anm. 54) 484–493 sieht vor allem in *Enn.* VI 7 und VI 9, ferner in V 3 und V 8 den Hintergrund zu Gregors Darstellung der Schau Gottes in *Beat.* VI. Zur Seele als Bild des Nus vgl. BEIERWALTES (Anm. 6) 114; BÖHM (Anm. 45) 91. Zu *Enn.* VI 9 bei Gregor vgl. S. 212 mit Anm. 144–145. Zum Folgenden vgl. auch den Kommentar von HADOT (Anm. 92) zu *Enn.* VI 7. – Ob man mit BÖHM (Anm. 45) 94 auch für das Spätwerk Gregors von einer strukturellen Deckung mit Plotins Denken sprechen darf, möchte ich u.a. wegen der Begriffe διάστημα und ἐπέκτασις bezweifeln, mit denen Gregor im Unterschied zu Plotin die Transzendenz Gottes eindeutig wahrh. Vgl. S. 223 mit Anm. 206.

¹⁹⁵ *Enn.* VI 9,3,43.

¹⁹⁶ *Enn.* VI 9,7,21; 9,59; 10,16; 11,7.

¹⁹⁷ *Enn.* VI 9,10,10–17: “Wenn der Schauende . . . dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut, wird er . . . sich als solchen wahrnehmen, der einfach geworden ist. Das Geschaute aber (sollte man das Schauende und das Geschaute überhaupt zwei nennen dürfen und müßte nicht beides eines nennen) sieht der Schauende dann nicht . . ., noch unterscheidet er es . . ., vielmehr . . . ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt.” Vgl. auch *Enn.* VI 7,34,12–21; VI 9,7,14.18–21.

“in sich selbst”.¹⁹⁸ “Sieht sich jemand selbst in diesem Zustand, so hat er an sich selbst ein Gleichnis (ὁμοίωμα) von Jenem”, dem Einen, nämlich als Bild des Urbilds.¹⁹⁹

D. De beatitudinibus VI: Sucht Gregor Abstand zu Plotins Terminologie?

Auf dem Hintergrund von *De virginitate* erscheint die siebte Homilie zum Ecclesiastes als ein Versuch Gregors, die Gotteserkenntnis der Bibel deutlicher von Plotins Schau abzugrenzen. Indem der Mensch an die ihm als Geschöpf gesetzte Grenze stößt und sich ihrer bewußt wird, ohne sie transzendieren zu können, erkennt er Gottes Erhabenheit in dessen Wirken (ἐνέργεια), nicht aber Gottes und sein eigenes Wesen. Dieses gilt, obwohl ansonsten in dieser Homilie Gregors Plotinklektüre bei der Beschreibung dessen noch nachklingt, was die Seele “im Unsagbaren ihres Bewußtseins” wahrnimmt. Auch darin dürfte Plotin nachwirken, daß der “Überstieg”, der im Bewußtwerden der nicht zu übersteigenden Grenze liegt, ähnlich wie die ἔκστασις im zweiten Buch *Contra Eunomium* als eine existentiell besondere Situation gekennzeichnet wird: Der Drang zum Transzendieren – βιάζεται! – endet in der Rückkehr zur Normalsituation religiös motivierter Wahrnehmung. Denn “wieder” (πάλιν) kehrt die Seele in diese zurück. Oder wie es im zweiten Buch *Contra Eunomium* heißt: Nach dem, was

Zur Frage, ob sich die Seele nach *Enn.* VI 9,7 “in der Schau auslöscht” bzw. “nicht kennt” vgl. SCHWYZER (Anm. 144) 376; KREMER (Anm. 48) 54–55 mit Anm. 132. Beide Autoren bestreiten, daß die Seele sich in der Schau und Einung ihrer selbst entäußert. Zur Frage der Selbsterkenntnis der Seele vgl. Anm. 198.

¹⁹⁸ *Enn.* VI 9,11,38–40: ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως... ἐν οὐδενὶ ἔστιν, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ. Vgl. dazu KREMER (Anm. 48) 53–55; ferner vgl. zum Bewußtsein bzw. -werden der Seele SCHWYZER (Anm. 144) 366–376, bes. 376 zu *Enn.* VI 9 und 373 zu *Enn.* I 6,2,3. Streng genommen kommt nur der Nus zur Selbsterkenntnis, abgeleitet (trotz *Enn.* V 3,2,23–24) auch das dianoetische Vermögen der Seele. Diese vollzieht “eine Wende nach innen” (εἰς εἶσω), wobei sie eine Wahrnehmung ihrer selbst besitzt. Vgl. zu *Enn.* V 3,1,1–4; 6,40–42; 8,29–30; 13,16–22: KREMER (Anm. 48) 47, 59; BEIERWALTES (Anm. 6), der ebd. 89 zur Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Wesens der Seele (*Enn.* IV 3,1,8–10) bemerkt, sie sei “nichts anderes als begreifende Durchdringung des Nus selbst, Entdeckung des eigenen Grundes”. Desgleichen zu *Enn.* VI 9,11 (Anm. 92; 190); ebd. 207; BÖHM (Anm. 45) 91. Nach HADOT (Anm. 92) 666 sind die eindeutigsten Texte zur Selbsterkenntnis der Seele in der Schau: *Enn.* IV 8,1,1–11; V 8,11,1–39. Die Seele wird dabei, nicht mehr “von außen schauend”, ὁμοῦ θεάτης τε καὶ θέαμα (*Enn.* VI 7,36,10–13). – Zur älteren Literatur vgl. ESCRIBANO-ALBERCA (Anm. 14) 49 f. Anm. 26.

¹⁹⁹ *Enn.* VI 9,11,43–45. Vgl. BEIERWALTES (Anm. 6) 114–117, 122 f; ferner P. AUBIN, L’“Image” dans l’œuvre de Plotin: RevSR 41 (1953) 348–379.

Abraham an Begegnung mit Gott widerfahren ist (μετὰ τὴν ἐμπεσοῦσαν ἔκστασιν), sieht er sich nicht imstande, in menschlicher Sprache auszulegen, was er geschaut hat: Wieder ist alles wie zuvor (πάλιν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην κατακύψας ἀσθένειαν).²⁰⁰ Dabei geht es hier nicht darum, wie bei Plotin oder in Augustins sog. Visionen von Mailand und von Ostia²⁰¹ die Besonderheit einer Erfahrung zu kennzeichnen, die im irdischen Leben nicht festzuhalten ist. Vielmehr will Gregor den Standort des menschlichen Erkennens beschreiben, wenn dieses mit dem Bewußtsein einer Grenze konfrontiert wird, die das Geschöpf definiert (διάστημα). Ob für diese Beschreibung die Aussagen πάλιν ἐπιστρέφεται und μετὰ τὴν ἐμπεσοῦσαν ἔκστασιν angemessen sind, ja überhaupt noch etwas besagen, ist eine andere Frage.²⁰² Es handelt sich um Nachklänge aus Plotin, die in Gregors Konzeption ihren ursprünglichen Sinn verloren haben und m.W. in späteren Schriften Gregors, sieht man von der 10. Homilie auf das Hohelied ab, auch nicht mehr begegnen. Doch zeigt gerade die Weise, wie Gregor die Aufforderung in Cant 5,1, sich zu berauschen (μεθύσθητε), mit Hilfe des Begriffs ἔκστασις als Aufruf zu einer nüchternen Trunkenheit – *sobria ebrietas* – interpretiert, daß ἔκστασις hier nicht synonym für ἐπέκτασις und damit für das, was Kennzeichen der Erkenntnis Gottes ist, gebraucht wird, sondern – vielleicht als Erinnerung an Plotin – die religiöse Erfahrung des Enthusiasmus erläutert. Der in den Spätwerken ausformulierte Gedanke der ἐπέκτασις soll ja nicht die Existenz solcher Erfahrung bestreiten, sondern nur bewußt machen, daß die Erkenntnis Gottes nicht von dieser Erfahrung bzw. von deren reflektierter Interpretation her konzipiert bzw. auf diese reduziert werden kann, als ob ihr Wesen in einer wie auch immer bedachten Aufhebung der Transzendenz Gottes bestünde und darum für den *status viatoris* darin, daß das im *Contra Eunonium* betonte “Gesetz des Glaubens” (νόμος τῆς πίστεως) für bestimmte religiöse Erfahrungen nicht gilt.

²⁰⁰ CE II 90 (GNO I 253,18–22) zu Gen 18,27.

²⁰¹ Zur Bedeutung von Phil 3,13 in diesem Text Augustins vgl. G. QUISPEL, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum: Eranos-Jahrbuch 20* (1951) 133–140; UTHEMANN (Anm. 64) 436.

²⁰² Vgl. (1) zum Folgenden vgl. *Hom. Cant. X* (GNO VI 308,5–311,7); zur Interpretation von Ps 115,2 ebd. 309,5–9 (Anm. 188); (2) zum Vorausgehenden: Steht nur “das Leben nach diesen (Schauungen)” – ὁ μετὰ ταῦτα βίος – unter dem “Gesetz des Glaubens” (CE II 91 [GNO I 253,23–24]) und damit der ἐπέκτασις, nicht aber die existentiell besonderen Momente – τὰ ὑψηλὰ θεάματα (ebd. 253,19)? Auf Grund des Kontexts dürfte deutlich sein, daß die ἐπέκτασις sich gerade auf letztere bezieht (ebd. II 89 [GNO I 253,7.13–14]; vgl. Anm. 143).

Die Tatsache, daß Gregor in der 10. Homilie zum Hohenlied jene Interpretation von Ps 115,2 einbringt, die er schon in *De virginitate* vorgetragen hat, spricht nicht gegen die Behauptung, im Spätwerk Gregors habe der Begriff ἑκστασις jene Bedeutung verloren, die ihm in *De virginitate* zukommt. Denn jene Interpretation von Ps 115,2 gewinnt gerade im Rahmen der ἐπέκτασις einen eindeutigeren Sinn. Denn sie artikuliert die Transzendenz Gottes, sofern sie betont, daß David "in einer Ekstase die nicht sichtbare Schönheit sah" und darum sagte, daß jeder lügt, der eine Auslegung (ἐρμηνεία) dieser Erfahrung vorlegt, die das Unausprechbare erklärt. Diese Interpretation von Ps 115,2 weist gerade nicht darauf, daß Gregor ἑκστασις im Sinn mystischer Erfahrung als ein Interpretament der ἐπέκτασις aufgefaßt hat, als ob diese letztlich auf Mystik zielen würde.

Gregor sah sich wegen des Neuarrianismus gezwungen, eine deutliche Grenze gegen Plotin zu ziehen. Als er *De virginitate* schrieb, war ihm diese Notwendigkeit noch nicht bewußt. Angesichts der Position des Eunomios ging es Gregor darum, eine jede Erkenntnis des Wesens Gottes auszuschließen und ihr in jeder Hinsicht die Basis zu entziehen. Er wollte die Erkenntnis der geistigen Natur und somit auch des Selbst – der Seele – gegen die Berufung auf eine unmittelbare Evidenz des Geschöpfes, sei sie Ur- oder Endoffenbarung Gottes, absichern. Darum suchte er die Bedeutung, aber auch die Grenzen der diskursiven Vernunft herauszuarbeiten. Was oben die Einsicht der Vernunft (νόημα) genannt wurde, die zur "Ausprägung" der verschiedenen ἐπίνοιαι bzw. ἔννοιαι führt, ist für Gregor keine reine Intuition im Sinn einer ἐπιβολή oder – wie Eunomios sagte – προσβολή, die als Einsicht das Gemeinte unmittelbar ohne Zwischenkunft des Denkens besitzt. Wenn er in *Contra Eunomium* des Basilios' Sicht einer ἐπιβολή verteidigt, dann versteht er sie von seiner eigenen Position her und schließt vor allem eine unmittelbare Evidenz des Wesens aus, die ja auch Basilios nicht meinte.

Doch sofern für Gregor in der Introspektion ein Zugleich von Bewußtsein und Denken gegeben ist, nämlich ein Bedenken des Bewußtseins von Grenze – ἐπὶ τὸ κρείττον –, muß er Plotin an sich nicht völlig ausschließen. Vielmehr kann er Plotins Beschreibung des Selbstbewußtseins der Seele, die sich – im Gegensatz zum Nus – nicht selbst denken kann, doch im Überstieg zum Einen sich selbst und des Einen ungegenständlich bewußt ist, für seine Darstellung des Bewußtseins einer ungegenständlichen Gegenwart – bis zu seinem Spätwerk, bes. in den Homilien auf das Hohelied – in sein Konzept integrieren:

Im Zugleich mit diesem Bewußtsein denkt die Seele einen bestimmten Gedanken (συνθεωρεῖ) und hat insofern – zugleich mit dem ungegenständlichen Bewußtsein – einen Gegenstand, die Einsicht der Vernunft (νόημα), mit der sie sich eine bestimmte Vorstellung und Begrifflichkeit bildet und so den Überstieg der *via eminentiae* vollzieht. Diese Gegenständlichkeit und die mit ihr gegebene Diskursivität ist für Gregor entscheidend.

Dieses Konzept liegt auch in der Homilie zur sechsten Seligpreisung vor. Doch auffälligerweise trägt Gregor hier, sieht man vom Begriff der *περίνοια* ab, sein Konzept ohne jeden Nachklang von Plotins Terminologie vor.

Mit dem Gedanken der *ἐπέκτασις* hat Gregor eine prägnante Formel für sein Konzept gefunden. In den *Homilien zu den Seligpreisungen* hat er ihn noch nicht auf die Gotteserkenntnis angewandt, m.a.W. ihn noch nicht in seiner Bedeutung erfaßt. Nicht von ungefähr begegnet in ihnen nicht das Wort „unendlich“ in der für die *ἐπέκτασις* eigenen Bedeutung. In der Erkenntnis, daß der sich aus dem Suchen ergebende Gewinn im Suchen selbst liegt, ist der Gedanke der *ἐπέκτασις* zwar vorbereitet, aber noch nicht erkannt und ausformuliert. Auch in den *Homilien zum Ecclesiastes* drängt sich Gregor der Gedanke eines unendlichen Fortschritts in der Gotteserkenntnis noch nicht auf, wenn er das Psalmwort zitiert: Gottes „Erhabenheit, Herrlichkeit, Heiligkeit kennt keine Grenze“. Der unaufhörliche Preis der Erhabenheit Gottes vollzieht sich noch nicht im Modus der *ἐπέκτασις*. Diese begegnet m.W. auch noch nicht im ersten Buch *Contra Eunomium*, wohl aber, wie wir sahen, im zweiten, wo er am Vorbild des Glaubens Abrahams dargestellt wird.

Vielleicht läßt sich eines Tages die Vermutung von G. May,²⁰³ das Thema des unendlichen Fortschritts könnte ein Kriterium sein, um eine Entwicklung im Denken Gregors aufzuspüren und so die Chronologie seiner Werke genauer zu bestimmen, durch eine gründlichere Untersuchung verifizieren.

Überblickt man das bisher Referierte, dann sind die *Homilien über die Seligpreisungen* wie jene zum *Ecclesiastes* vor das zweite Buch *Contra Eunomium* zu datieren,²⁰⁴ doch in einem eindeutigen Abstand zur nach

²⁰³ G. MAY, Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa: M. HARL (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969), Leiden 1971, 65.

²⁰⁴ J. DANÉLOU, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse: *RevSR* 29 (1955) 369, 372 hatte eine Spätdatierung der Homilien zu den Seligpreisungen in die Fastenzeit des Jahres 387 vorgeschlagen, doch diese in seinem Beitrag La chro-

370 verfaßten²⁰⁵ Schrift *De virginitate*. Sollte es kein Zufall sein, daß Gregor in der sechsten Homilie das Konzept einer ungegenständlichen Schau Gottes ohne jeden Anklang an Plotins Terminologie vorträgt, dann gab es einen Zeitpunkt, an dem er sich mehr als in den *Homilien zum Ecclesiastes* von Plotin distanziert hat. Wahrscheinlich geschah dieses, bevor er diese Homilien zum Prediger gehalten hat, in denen zum ersten Mal in aller Deutlichkeit der Begriff des διάστημα erscheint, um die Eigenart der Gotteserkenntnis zu kennzeichnen und so die Transzendenz Gottes – eindeutiger selbst als die Transzendenz des Einen bei Plotin – zu sichern.²⁰⁶

An sich mußte Gregor Plotins Reflektionen auf die Selbsterkenntnis der Seele in der Schau des Einen nicht in jeder Hinsicht aufgeben, wenn er den Fortschritt im Guten und in der Erkenntnis des Guten im Spiegel der Seele als ἐπέκτασις interpretiert. Denn Plotin bot Gregor eine Antwort auf das in Platons Dialog *Charmides* gestellte Problem, ob in der Selbsterkenntnis überhaupt ein wahres Wissen um Gut und Böse erreicht werden kann. Plotin führt über den *Alcibiades maior*, auch über den nicht in der direkten Überlieferung bezeugten Zusatz (133 c 8–17) hinaus.

Gegen den Einwand im *Charmides*, Sehen könne sich nicht selbst sehen (167 c 8–d 2), bringt der Autor des *Alcibiades maior*²⁰⁷ ein, daß sich ein Auge wohl selbst sehen kann, nämlich dann, wenn es in die Pupille eines anderen Auges schaut, in dem es “wie in einem Spiegel” erscheint (132 d 5–133 a 3). Die Pupille sei jener Ort, an dem die

nologie des œuvres de Grégoire de Nysse: StPatr 7 (1966) 160–162 zugunsten einer Datierung vor 379 aufgegeben und dies damit begründet, daß man in diesen Homilien “noch keine Reaktion auf den Origenismus” antreffe.

²⁰⁵ Die traditionelle Datierung auf 371 hat J. GRIBOMONT, *Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse*: RAM 43 (1967) 250, in Frage gestellt. Vgl. dazu MAY (Anm. 203) 55.

²⁰⁶ Man vgl. hierzu den Gebrauch von διάστημα in *De virg.* (AUBINEAU [Anm. 88] bes. 103, 205, 441 Anm. 5), ferner zur Datierung der *Hom. Eccl.* A.A. MOSSHAMMER, *Time For All and a Moment For Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes*: HALL (Anm. 45) 251 f.

²⁰⁷ Eine Übersicht über Vertreter und Gegner der Authentizität findet man bei ESCRIBANO-ALBERCA (Anm. 14) 46 f. Anm. 11. Neuerdings vertrat die Echtheit BEIERWALTES (Anm. 6) 81 f. Die in der direkten Überlieferung nicht bezeugten Zeilen 133 c 8–17 sind m.E. eine Interpolation. Bei Eusebios, der in seiner *Praeparatio evangelica* XI 27,5, ed. K. MRAS, GCS, Berlin 1956, 59,5–18, die Zeilen 133 c 1–18 überliefert, liest man c 8–17 so eingeordnet wie im Oxford-Text (nach 133 c 7). Doch bei Johannes Stobaios, der in seiner Anthologie III, ed. O. HENSE, I, Berlin ²1894 = 1958, 567–577, fast den ganzen *Alcibiades* wiedergibt (127 e 9–131 d 5; 132 b 4–134 b 6), werden diese Zeilen später (nach 133 c 20) eingeordnet. Zum Verständnis des *Alcibiades maior* vgl. KREMER (Anm. 48) 41; BEIERWALTES (Anm. 6) 81–84; BÖHM (Anm. 45) 82–84.

Sehtüchtigkeit (ἀρετή) des Auges in die Seele eintritt, und darum mit der Weisheit zu vergleichen. Schau die Seele auf diese und damit auf das Göttliche, dann erkenne sie sich selbst (133 b 7–c 6) und erreiche – entgegen der Behauptung Platons im *Charmides* – wahre σωφροσύνη (133 c 18–e 1). Der nicht in der direkten Überlieferung des *Alcibiades maior* bezeugte Zusatz bringt den Gedanken ein, daß Spiegel – auch der Spiegel in unserer Seele (133 c 13–14) – mehr oder weniger rein sind (133 c 8–9) und darum mehr oder weniger deutlich Gegenstände widerspiegeln. Im Blick auf die Gotteserkenntnis heißt dieses, daß der Spiegel in unserer Seele Gott nicht rein spiegeln kann. Denn Gott ist reiner als dieser Spiegel (133 c 10–11), den wir gebrauchen, “wenn wir auf Gott und auf die ἀρετή der Seele in Dingen des menschlichen Lebens schauen” (133 c 13–15). Es bleibt undeutlich, was nun der Spiegel in der Seele ist, ob er die Weisheit ist oder das, was der Mensch in seinem Leben an ὁμοίωσις θεῷ “mehr oder weniger rein” verwirklicht hat.

Was in der Metapher des Spiegels die Gegenständlichkeit des Geschauten bedeutet, wird im *Alcibiades maior* nicht bedacht. Wenn hier über eine Erkenntnis Gottes, des Selbst und damit der Seele gesprochen wird, dann scheint damit eine Erkenntnis des Wesens gemeint zu sein. Doch mit der Unterscheidung zwischen dem Selbst (ἐαυτός) und dem, was die Seele nicht selbst ist, obwohl es wie das Gute und Böse in ihr zu ihr gehört (τὰ ἐαυτοῦ), bringt der *Alcibiades maior* einen neuen Gesichtspunkt ein. Platons Einwand wird nicht argumentativ widerlegt, sondern durch die Behauptung einer Art unmittelbaren Wissens abgewiesen: Wir wissen um das, was für unsere Seele gut ist.

Plotin zeigt nirgends, daß er um die im *Charmides* von Platon vertretene These weiß. Seine Beschreibung des Bewußtseins ist jedoch, wie E. Schwyzer gezeigt hat, eine Antwort auf Platon.²⁰⁸ Hier fand Gregor Anregung, die Gotteserkenntnis in der Wende nach innen zu begründen und später in den Gedanken der ἐπέκτασις zu integrieren. Es ist nicht von ungefähr, daß gerade im Spätwerk Gregors Plotins Anregung nicht zu übersehen ist.²⁰⁹ Doch verstärkt Gregor

²⁰⁸ SCHWYZER (Anm. 144) 360, 364 f. Nach BEIERWALTES (Anm. 6) 86 Anm. 13, 112 habe Plotin gegen den *Charmides* gezeigt: “das Sich-selbst-Denken wird immer schon vom Bewußtsein eben dieses Aktes begleitet, ist diesem immanent”. Literatur zur Wirkungsgeschichte von Platons Formel “Wissen des Wissens” im *Charmides* vgl. ebd. 85 Anm.

²⁰⁹ DANIÉLOU, La chronologie des œuvres (Anm. 204) 167 betont in diesem Zusammenhang den Einfluß von Plotins Lehre “de l’ordination foncière de l’intelligence à la vision de Dieu”.

durch den Gedanken der ἐπέκτασις als Weg zu Gott zugleich den Abstand zu Plotin. Die Transzendenz Gottes ist bei Gregor viel radikaler gedacht als bei Plotin und schließt darum auch eine ekstatische Erfahrung im Sinn einer Einung mit Gott aus.

E. *Ein Ausblick: Die Homilien zum Canticum Canticorum*

Der Gedanke der ἐπέκτασις gewinnt deutliche Gestalt in Gregors *Vita Moysis* und in seiner Erklärung des *Canticum Canticorum*. Hier soll nur auf das letztgenannte Werk eingegangen werden.²¹⁰ Denn in diesem beruft sich Gregor, wie oben schon gesagt, wiederum auf Vers 3 von Ps 144 und zitiert diesen in der mit Vers 5 kontaminierten Form. In der achten Homilie heißt es: "Der Gottheit Unbegrenztes und Unumfaßbares bleibt jenseits jedes Begreifens. Denn das, für dessen Erhabenheit und Herrlichkeit keine Grenze besteht (Ps 144,3) . . . , verhält sich stets auf dieselbe Weise",²¹¹ nämlich im (undurchschreitbaren) Abstand zum Menschen, während seine Erkenntnis durch den Menschen ein Weg ohne Ende, etwas "unendlich Vielfältiges" (ἀπειροπλάσιον) ist.²¹² M.a.W. der Weg ist das Ziel, wenn es um die gelebte Beziehung des Menschen zu Gott – um die Erkenntnis von Gottes Erhabenheit – geht. Denn alles, was der Mensch dabei von Gott erkennt, ist ihm nur Anleitung, in Vertrauen glaubend und hoffend weiterzugehen.²¹³ Zu Recht sagt E. Mühlenberg:²¹⁴ "Das Thema des unendlichen Fortschrittes durchzieht alle Homilien über das Hohelied".

Gerade im Blick auf die in der Homilie über die sechste Seligpreisung deutlich angesprochene eschatologische Perspektive von Verheißung und Hoffnung unter Wahrung der Transzendenz Gottes hätte Gregor der Gedanke der ἐπέκτασις gute Dienste leisten können, wie es die Homilien zum *Canticum* zeigen. Denn in diesen wird die ungegenständliche Gegenwart Gottes in uns als "eine Art von Wahrnehmung der Gegenwart" (αἴσθησις τις τῆς παρουσίας) umschrieben, in der sich das Wahrgenommene einer eindeutigen Erkenntnis (ἐναργής κατανόησις) entzieht. Denn diese αἴσθησις τις vollzieht sich wie für

²¹⁰ Zur *Vita Moysis* vgl. BÖHM (Anm. 45).

²¹¹ *Hom. Cant.* VIII (GNO VI 246,8–12); vgl. S. 213.

²¹² Ebd. 245,21–246,5.13–15.

²¹³ Hier ist auch *Hom. Cant.* VI (GNO VI 179,20–183,15), bes. 182,3–4 zu nennen. Vgl. dazu UTHEMANN (Anm. 64) 438.

²¹⁴ (Anm. 45) 152.

Moses die Begegnung mit Gott auf dem Sinai in einem Dunkel (Ex 20,21), in einer Nacht, nämlich in der Einsicht in die Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Wesens Gottes.²¹⁵ Indem Gregor nun den Gedanken der *ἐπέκτασις* einführt, interpretiert er das, was der Mensch von der Gegenwart Gottes als "Gott in uns" erfährt und auf Gott hin (*περὶ τὸν θεόν*) als Auf- und Überstieg der *via eminentiae* erfaßt. Die *αἴσθησις* *τις* ist somit keine Intuition, d.h. *ἐπιβολή*, und auch keine *ἔκστασις* im Sinn eines Erlebnisses, eines "Emporgerissenwerdens" oder einer Erfahrung, wie sie Paulus (2 Kor 12,2–4) oder Plotin beschreiben. Gregor spricht hier ebenso wenig wie in der Homilie zur sechsten Seligpreisung von einer Rückkehr ins Normale einer Gott zugewandten Lebensführung. Zum anderen greift er den die Hoffnung der Christen zusammenfassenden Begriff der *παρουσία* auf. Nun aber meint Parusie bzw. *αἴσθησις* *τις* *τῆς παρουσίας* den Weg des Menschen zu Gott als eine ewig weitergehende *ἐπέκτασις*, als ein jetzt noch von Glaube und Hoffnung getragenes, einst von reiner Liebe inspiriertes Sich-ausstrecken im Blick auf den seinem Wesen nach unerkennbaren Gott. Dabei greift Gregor in der dritten und in der letzten Homilie zum Hohenlied die Metapher vom Spiegel der Seele auf.²¹⁶ Der Sache nach wiederholt er hier wie schon in seinem Dialog "Über die Seele und die Auferstehung"²¹⁷ und dann, wenn auch kurz gefaßt,

²¹⁵ *Hom. Cant.* XI (GNO VI 322,4–324,12), bes. 324,10–12. Vgl. CANÉVET (Anm. 35), bes. 447–454, die hier die Interpretation einer mystischen Erfahrung bezeugt sieht, "die nicht nur wenigen auserwählten Seelen vorbehalten ist" (453). (1) Zu Gregor ist hier bes. zu verweisen: (a) auf *De virg.* 23 (GNO VIII/I 343,14–17; (b) auf *Hom. Cant.* III (GNO VI 98,9–12), wo *συνείδησις* benutzt wird: Wer in dem, was sein Leben in der *ὁμοίωσις* *θεῷ* an Frucht bringt (ebd. 95,4–98,6), Gott – den Bräutigam der Seele – sieht, "schaut wie im Spiegel das Licht der Wahrheit", indem er "die Traube (Cant 1,14) seines eigenen Bewußtseins sieht". Vgl. F. DÜNZL, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (= BGBE 32), Tübingen 1993, 85, 308. – (2) Zu Plotin vgl. *Enn.* VI 9,4 (Innewerden des Einen vermöge einer *παρουσία*); 8 (Gegenwart des Einen unter Aufhebung der Andersheit), ferner *Enn.* V 3,8,41–49 (BEIERWALTES [Anm. 6] 126; BÖHM [Anm. 45] 91); VI 7,34,8–14; 36,21–22 (HADOT [Anm. 92] 667 f); 41,17–27 (F.M. SCHROEDER, Synousia, Synaisthesis und Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness: ANRW II 36/1 [1987] 686); zur *αἴσθησις* als intelligibler Wahrnehmung vgl. BEIERWALTES (Anm. 6) 188–190; zu *παρουσία* DÖRRIE (Anm. 163) 227–229, 234. Zu Plotins Auffassung über Formen von Selbstbewußtsein und insofern von Gegenständigkeit vgl. SCHWYZER (Anm. 144); SCHROEDER (s.o.).

²¹⁶ *Hom. Cant.* III (GNO VI 90,6–91,4) (Anm. 222); 98,9–12 (Anm. 215); XV (439,3–440,10). Vgl. auch ebd. II (68,8–10).

²¹⁷ *De an.* 89 C. Zum Ort dieser Aussage in der Argumentation vgl. H.M. MEISSNER, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione* (= Patrologia 1), Frankfurt-Bern u.a. 1991, 310–321.

in seiner *Vita Moysis*²¹⁸ die in der Homilie auf die sechste Seligpreisung vorgetragenen Gedanken.

In den Homilien zum *Canticum* findet sich, wie schon F. Diekamp festgestellt hat,²¹⁹ die einzige Stelle, an der Gregor in der Form vorsichtiger Anfrage für den künftigen Aion mit einer anderen Weise der Gotteserkenntnis rechnet: "Vielleicht" (ἴσως) wird es dann keine Erkenntnis mehr "im Stückwerk" sein: Vielleicht erkennen wir "die Natur des Guten dann nicht mehr durch die Werke", sondern "auf eine andere Weise", indem wir "begreifen" und "schauen", was unaussprechliche Glückseligkeit ist.²²⁰ Der Hinweis auf 1 Kor 13,12 ist unübersehbar,²²¹ und doch vermeidet Gregor die Formel des Paulus von einem Sehen "von Angesicht zu Angesicht". Wie ein Kommentar wirkt das, was Gregor in der folgenden Homilie sagt: "Wer Gott zu schauen begehrt, sieht den, nach dem er sich sehnt, indem er ihm immer nachfolgt. Die Schau seines Angesichts ist der endlose Weg zu ihm hin".²²² Die Formel der ἅπαντος πορεία, d.h. "der Reise, die kein Ende nimmt", meint nichts anderes als der im Ausgang von Phil 3,13 formulierte Gedanke der ἐπέκτασις.

²¹⁸ II 47, ed. J. DANÉLOU (= SC 1 ter) Paris 1968. Die Seele ist Spiegel, sofern sie hoffend auf das Gute ausgerichtet ist (ἀντιπρόσωπος πρὸς τὴν ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν); doch erkennt sie so nur "Bilder Gottes", nicht sein Angesicht (II 232,1–233,7; vgl. II 165,4–9). Moses hat Gott nicht ins Antlitz geschaut (ἀντιπρόσωπος γίνεσθαι), sondern ist ihm nachgefolgt (II 252,1–254,7; vgl. Anm. 222). Vgl. BÖHM (Anm. 45) 248, 253 f.

²¹⁹ F. DIEKAMP, Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa, Münster 1896, 101–113. Vgl. dazu H. KOCH, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: ThQ 80 (1898) 397–420, der F. Diekamps am Text orientierte Feststellungen unter Berufung auf Mystik nicht wahrhaben will. – Zum Folgenden vgl. auch BAERT (Anm. 54) 494–496.

²²⁰ *Hom. Cant.* XI (GNO VI 336,1–11).

²²¹ In τότε klingt 1 Kor 13,12 mit Bezug auf 1 Kor 13,9 (wie in *Hom. Cant.* XI [GNO VI 324,7–22 – Anm. 222] an. Die Schau von Angesicht wird frei mit Assoziation von Phil 3,13 (οὐπω λογίζομαι κατειληφέναι) und 2 Kor 5,7 (διὰ πίστεως, οὐδὲ διὰ εἶδους) formuliert.

²²² *Hom. Cant.* XII (GNO VI 356,12–15). Vgl. dazu auch *De vita Moysis* II 252,1–4 (Anm. 218). Eine Übersicht über die Stellen, an denen Gregor 1 Kor 13,12 zitiert, bietet L.F. MATEO-SECO, 1 Kor 13,12 in Gregory of Nyssa's Theological Thinking: StPatr 32 (1997) 153–162. Der Vers "indicates intuitive . . . knowledge" (ebd. 153), doch nicht bei Gregor. Eindeutig wird dieses in *De vita Moysis* bei der Interpretation von Ex 33, in der Gregor den Gedanken der ἐπέκτασις einführt (SC 1 ter [Anm. 218] II 219–248, bes. 231–233). *Hom. Cant.* III (GNO VI 86,12–87,16 mit 90,6–91,4 [Anm. 215]) greift die Sicht des νόημα aus *Beat.* VI auf. In *Hom. Cant.* XI (GNO VI 324,7–22) wird ohne die Metapher vom Spiegel die Erkenntnis in *statu viatoris* als αἴσθησις τις παρουσίας gekennzeichnet (Anm. 214). – Zur neuzeitlichen Exegese von 1 Kor 13,12 vgl. HUGEDÉ (Anm. 50).

GREGORIO DI NISSA, *DE BEATITUDINIBUS*,
ORATIO VII: "BEATI GLI OPERATORI DI
PACE, PERCHÉ SARANNO CHIAMATI
FIGLI DI DIO" (MT 5,9)

Claudio Moreschini

I. La scala delle *Omellerie sulle Beatitudini* – II. Diventare figli di Dio – III. Ἐνέργεια e δόναμις di Dio – IV. Diventare Dio – V. Pace e guerra – VI. L'ira – VII. Caratterizzazione della settima omelia

La *Omelia settima sulle Beatitudini* ("Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati 'figli di Dio'") è un'omelia diversa dalle precedenti, perché è di contenuto esclusivamente morale e non presenta alcuno spunto di interpretazione allegorica. Per questo motivo essa assomiglia alla quarta e alla quinta. Del resto, il Simonetti osserva che in questa serie delle *Omellerie sulle Beatitudini* Gregorio, a differenza che in altri cicli di omelie, segue soprattutto un'esegesi letterale.¹ D'altra parte, tale literalità implica una certa semplicità nel pensiero delle omelie stesse. M. Canévet aveva osservato che

negli scritti del suo primo periodo, vale a dire fino al 381, Gregorio si accontenta di praticare l'esegesi senza interrogarsi sulla filosofia del linguaggio che egli impiega. I suoi metodi e il contenuto stesso delle sue interpretazioni sono per lo più derivati dalla tradizione alessandrina. Egli pratica una esegesi allegorizzante, ma sembra privilegiare, tra i vari significati della Scrittura, il significato morale . . . l'interpretazione spesso non è nuova. . . . Il significato dei versetti della Scrittura è proposto, non è discusso; le citazioni servono a illustrare, o a giustificare, l'insegnamento. Gregorio, in quest'epoca, di proposito non cerca di fare opera esegetica originale.²

La sua originalità, dunque, va cercata non nella esegesi intesa in senso stretto, cioè come spiegazione del testo sacro, ma nella sua intenzione di prendere lo spunto da esso per sviluppare una sua dottrina etica, o alcuni spunti di dottrine etiche. Tali dottrine sono,

¹ Cfr. M. SIMONETTI, Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica (= SEAug 23), Roma 1985, 149.

² Cfr. M. CANÉVET, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Paris 1983, 27.

come comunemente hanno osservato gli studiosi, di carattere stoico, ma è evidente anche la rielaborazione in senso cristiano di esse. È quello che cercheremo di vedere nelle pagine che seguono.

I. LA SCALA DELLE OMELIE SULLE BEATTITUDINI

Il proemio presenta già il metodo che Gregorio intende seguire. Esso è caratterizzato da una forte elaborazione retorica, che sarà presente nel seguito dell'omelia e che ci fa comprendere come la predica orale sia stata successivamente rielaborata, come era d'uso.

Come nella sacra tenda della testimonianza che il legislatore costruì secondo il *typos* datogli da Dio, Gregorio esordisce, ogni cosa era sacra e santa, ma la parte più interna era inaccessibile e chiamata 'santo dei santi', allo stesso modo, tra le beatitudini enunciate da Cristo sulla montagna e che sono state già precedentemente illustrate, tutte le cose che sono state spiegate dalla parola divina sono sacre e sante, ma l'argomento della *omelia* settima è più santo degli altri: la elaborazione retorica consiste già in questa affermazione, che avrebbe potuto senza difficoltà essere impiegata per qualunque omelia (anzi, per qualunque testo), e non esclusivamente per quella che Gregorio intende commentare.³ A parte questo, il proemio risponde al criterio con cui sono state disposte le otto *Omellerie sulle Beatitudini*. Infatti troviamo che qui è applicato il criterio interpretativo della *akolouthia*, come osserva ancora la Canévet,⁴ sotto la forma immaginaria dei gradini di una scala che corrispondono a tutti gli otto sermoni sulle beatitudini; tale metodo viene poi applicato con rigore nelle omelie *In inscriptiones Psalmorum* e del resto era già praticato nel mondo pagano.

³ Per la traduzione ci siamo serviti di quella in lingua inglese eseguita da St. G. HALL e distribuita dall'autore stesso ai partecipanti al Congresso in forma provvisoria e stampata poi in questo volume. Inoltre, anche di quella da noi curata in: Opere di Gregorio di Nissa, a cura di C. MORESCHINI, Torino 1992 (ma per la quale non avevamo potuto basarci sul testo del CALLAHAN: ci eravamo serviti di quello del MIGNE, correggendolo in alcuni punti – e abbiamo potuto vedere che tali correzioni, peraltro facili, corrispondevano al testo dei manoscritti, ripristinato dal CALLAHAN). Cfr., dunque: *Gregorii Nysseni De oratione dominica. De beatitudinibus* edidit J.F. CALLAHAN, GNO VII/II, Leiden-New York-Köln 1992.

⁴ Cfr. CANÉVET (nota 2) 28.

II. DIVENTARE FIGLI DI DIO

Tale sublimità, che contraddistingue la settima beatitudine, si spiega nel senso che, se il vedere Dio è un bene che non può essere superato da altri (che era stato l'argomento della omelia precedente), il divenire suoi figli è cosa al di sopra di ogni sorte beata. Il dono supera ogni speranza, la grazia è al di sopra della natura umana (p. 149,22).

Applicando la norma morale di essere pacificatori, si diventa figli di Dio: si ottiene, cioè, la *συγγένεια* con il divino, che è dono della grazia stessa di Dio, non conseguimento dell'uomo.⁵ Il termine *συγγένεια*, che è indicativo di questa condizione dell'uomo, è esplicitamente citato più oltre, p. 151,26. Esso significa la condizione di 'parentela' con Dio, la quale, come ivi è detto, è esclusivamente un dono (*χαρίζεται*) da Dio stesso all'uomo.

Uno sviluppo di questo presupposto sembra essere anche il tema successivo, con il quale Gregorio sottolinea, in opposizione con la condizione di parentela, la umiltà della condizione umana. Essa implica, secondo la polarizzazione che è tipica del Nisseno, la grandezza della natura di Dio (p. 150).

Queste affermazioni sulla sublimità di Dio e l'umiltà dell'uomo sono confermate da una serie di citazioni bibliche che richiedono alcune osservazioni. Che Dio non sia conoscibile è un tema specifico di Gregorio.⁶ Esso si basa, in questo contesto, su di un passo di Isaia (40,12). Osserva la Canévet⁷ che la citazione di Isaia con cui si sottolinea la grandezza di Dio era stata impiegata, con lo stesso fine, già da Ireneo (*Adversus haereses* IV 19,2-3 Massuet). La nullità dell'uomo, poi, è asserita mediante la citazione di altri passi biblici, quali Is 40,25; 46,5; Qo 5,1: "che il tuo cuore non abbia fretta a profferire una parola davanti a Dio, perché Dio è nel cielo e tu sei sulla terra". L'esegesi richiama quella di *de oratione dominica* II, PG 44,1145C: "Infatti, se, come dice l'Ecclesiaste (cfr. Qo 5,1), "Dio è in cielo", e tu, come dice il profeta (Sal 72,28), ti sei congiunto a Dio, è assolutamente necessario che colui che si è unito a Dio stia

⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 88 e 131.

⁶ Ma esso è, di per sé, topico, e le attestazioni al riguardo si possono trovare ovunque; cfr., per alcune osservazioni relative al Nisseno, W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, trad. ital. di Ch. O. TOMMASI, con un'introduzione di C. MORESCHINI, Milano 1993, 45 sgg, 51.

⁷ Cfr. CANÉVET (nota 2) 50.

dove è Dio. Pertanto Cristo, poiché ti ha dato il comandamento di parlare a colui che è tuo Dio, ti ordina semplicemente di farti simile (ὁμοιοῦσθαι) al Padre che è nei cieli mediante un comportamento che si conviene a Dio". Per l'interpretazione di questo versetto di Qo interviene ogni volta la distinzione ontologica propria di Gregorio, che è, fondamentalmente, quella tra creato e increato: la Canévet parla, a questo proposito, di sistema ermeneutico binario (p. 125 e 250).⁸

Insomma, per quel che riguarda la natura di Dio, la Scrittura dice di essa solamente quanto è per noi possibile comprendere, non quanto tale natura effettivamente è. Tutto quello che la Scrittura dice di grande a proposito di Dio non ha un vero rapporto con l'ὄντως ὄν. Considerando questa espressione, deve essere notato l'uso del neutro (τὸ θεῖον) per indicare Dio e l'espressione platonizzante ὄντως ὄν, comunissima in Gregorio di Nissa. Essa è impiegata prevalentemente al neutro, ma non manca, naturalmente, la forma al maschile.⁹ Già in Filone di Alessandria ci si presenta la medesima oscillazione, che è riconducibile, in ultima analisi, a Platone (*Tim.* 38c e 28c).

III. Ἐνέργεια e δύναμις DI DIO

Il parlare profetico, infatti, ha manifestato solamente una parte della ἐνέργεια di Dio, non la δύναμις, da cui proviene l'ἐνέργεια stessa, e tanto meno la φύσις.

Questa distinzione tra natura ed operazione di Dio si legge già nella *sesta omelia*, p. 141,25: "Infatti colui che è invisibile per natura diviene visibile nelle sue ἐνέργειαι, ed è compreso intellettualmente in alcune particolarità che lo riguardano (περὶ αὐτὸν ιδιώμασι)". In altre opere Gregorio porta a più vaste conclusioni il suo ragionamento, asserendo che gli stessi termini specifici della natura delle Persone divine, come quello di 'generato' e di 'non generato' non manifestano la natura di Dio. Si legge questa affermazione in *Contra Eun.* III 5,53; analogo è quanto vien detto in II 105 (ove si afferma che lo stesso nome di 'Dio' non manifesta la sua natura); in II 151 (quando David dice che Dio è misericordioso, questa è una σημασία di ἐνέργεια, non di natura; in *Refut. conf.* 15-16 (i nomi di Dio, per-

⁸ Cfr. ib. 125 e 250.

⁹ Cfr. VÖLKER (nota 6) 47.

sino quelli di 'Padre' e di 'Figlio' indicano solamente una relazione).

Lo stesso contrasto tra φύσις ed ἐνέργεια è proposto in *Eccl. Hom.* 7,724D-725A; 729A (p. 414,13-19 Alexander): "Il 'tempo di tacere' si ha quando si vuole indagare sulla natura di Dio, mentre il 'tempo di parlare' si ha quando si vogliono annunciare le meraviglie delle sue opere". Si spiega questo pensiero, in quel preciso passo, mediante la citazione di Sal 9,2; 104,2; 105,2.

Non sappiamo se la distinzione tra potenza ed operazione di Dio sia stata trovata dal Nisseno da una sua lettura di Aristotele, come vorrebbe il Mühlenberg:¹⁰ comunque sia, questo studioso è stato forse il primo a sottolineare il valore di questa distinzione in Gregorio di Nissa.

In conseguenza di tutte queste osservazioni, la *settima Omelia sulle Beatitudini* dovrebbe essere collocata in un momento anteriore alla polemica con Eunomio, in quanto Gregorio sottolinea una opposizione di grandezza e di quantità tra il Creatore e l'intelligenza umana: tutti i pensieri umani, messi insieme, non sono sufficienti a comprendere la grandezza di Dio. A partire dal 380-381 (data della composizione dell'*Adversus Eunomium*), infatti, Gregorio precisa che l'opposizione radicale di natura tra Dio e le creature è dovuta al carattere infinito della essenza divina, per cui la conclusione è il rifiuto di ogni analogia tra Dio e l'uomo (nel senso del più grande e del più piccolo). Tuttavia, poiché le energie di Dio sono attive nella creazione, si può pur sempre risalire da esse al Creatore. Il fondamento di una certa analogia possibile è, dunque, l'esistenza delle ἐνέργεια. Tali energie, comunque, ci permettono di conoscere solo quello che sta 'attorno a Dio', cioè i suoi attributi, le sue azioni, il suo regno, la sua beatitudine.¹¹ Il concetto di 'ciò che sta attorno a Dio' è riscontrabile anche in Gregorio Nazianzeno, il quale più o meno nello stesso anno di queste *omelie*, aveva detto (*orat.* 38,7) che Dio è "immaginato soltanto dall'intelletto, e anche in modo fin troppo oscuro e modesto, non sulla base di quello che riguarda lui, ma di quello che sta attorno a lui (οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν)".

In sostanza, questa distinzione tra operazioni ed essenza, e questa affermazione della conoscibilità delle operazioni di Dio non è altro

¹⁰ Cfr. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (= FKDG 16), Göttingen 1966, 136-137 e 191.

¹¹ Cfr. CANÉVET (nota 2) 51 e 53.

che la concezione antica e tradizionale che Dio è conosciuto dalle sue opere e si manifesta in esse: concezione che, come si sa, risale fino ai libri ellenistici dell'AT, alla epistola ai Romani, e prosegue nella apologetica del secondo e terzo secolo.

IV. DIVENTARE DIO

Una volta posta questa premessa di carattere teologico, si torna a considerare il concetto del diventare 'figli di Dio', enunciato dalla beatitudine.

Ebbene, l'uomo, pur con la sua nullità, οἰκειοῦται (p. 151,11) a siffatta natura, perché diviene "assunto nell'ordine di figlio". I termini di οἰκειῶ e di οἰκεῖος sono in Gregorio di Nissa e in Gregorio di Nazianzo equivalenti a quelli di ὁμοίωσις θεῷ (cfr. Greg. Niss., *de virg.* 2,3; Greg. Nazianz., *orat.* 2,3; 4,73; 8,5; 21,1; 28,17),¹² una dottrina di origine platonica che in essi è così ampiamente diffusa, come è noto.

L'uomo esce, così, dai limiti della sua natura e diviene immortale (p. 151,15 sgg); ancor più, diviene Dio, da uomo che era (p. 151,17). Questa espressione così forte deriva probabilmente da una interpretazione tradizionale di Sal 81,6 ("Io ve l'ho detto: voi siete dèi"), che anche in Gregorio di Nazianzo si manifesta proprio nella formula θεοῦσθαι ο θεὸν γενέσθαι.¹³ Per effetto della sua φιλανθρωπία Dio conduce ad una parità di onore con sé l'uomo che era stato disonorato dal peccato (p. 152,22-23). Ma anche il termine *philanthropia* è tecnico nei Cappadoci: esso è impiegato da loro per esprimere l'amore di Dio per l'uomo. Lo si trova in Gregorio di Nazianzo, *orat.* 14,2; 17,10; 18,25; 43,63 etc.; l'aggettivo corrispondente in *orat.* 14,15; 19,13; 22,10; 32,30 etc.

V. PACE E GUERRA

Questo, dunque, è il premio della gara, e la gara è l'εἰρηνοποιεῖν (p. 151,27-28). Ma l'opera stessa dell'εἰρηνοποιεῖν è un altro dono di Dio (p. 152,1). Niente, infatti, è più dolce della pace, tra le cose ricercate nella vita (p. 152,1-2). Essa è necessaria per rendere le cose

¹² Cfr., per Gregorio di Nissa, VÖLKER (nota 6) 75-76; per Gregorio Nazianzeno, C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997, 33.

¹³ Cfr. ancora le nostre osservazioni in *Filosofia e letteratura* (nota 12) 33.

piacevoli (p. 152,3-4). Questa idea della pace sembra essere stata un'ossessione per Gregorio di Nazianzo, che scrisse tre orazioni per la pace, e anche altrove (*carm.* I 2,34,167 sgg) così si esprime: "La cara pace è tranquillità della vita, e soprattutto è alleviamento dei *pathe* dell'anima". Tale affermazione del Nazianzeno è formulata nella forma di una definizione: essa si trova in un carme che contiene una serie di 'sentenze', o meglio, di definizioni (*Sententiae minus exactae*): sarà utile tener presente questo fatto, in quanto ci inserisce in una tendenza, che vedremo meglio tra poco, forse anche in Gregorio di Nissa, a formulare 'sentenze'. Anche se vi sono tutti i beni della terra, ma manca la pace, quei beni saranno non apprezzabili, prosegue il Nisseno (p. 152,4-15), mentre, anche se subiamo delle sciagure, ma vi è la pace, le sciagure divengono più tollerabili (p. 152, 15-17).

Di converso, bisogna considerare quanto siano terribili i danni arrecati dalla guerra, la quale supera ogni altro male e fa sì che, pur in presenza di altre sciagure, si abbia la percezione solamente della guerra. Questo fenomeno è analogo a quanto avviene nella esperienza dei medici, i quali sostengono che se nel corpo umano sono presenti contemporaneamente due mali, si ha la sensazione solamente del maggiore (p. 152,20-27). L'interesse per la medicina, e l'osservazione dei fenomeni del corpo e dell'anima costituiscono una delle caratteristiche del nostro scrittore, come vedremo ancora in questa omelia.

L'antinomia (certo non molto profonda) tra pace e guerra suggerisce al Nisseno una di quelle *ekphraseis* retoriche che sono tipiche della sua prosa e che non appaiono molto vicine ai nostri gusti (p. 153,1 sgg). Esse erano, però, gradite al gusto letterario dell'epoca, e, del resto, lo studio dei rapporti tra Gregorio di Nissa e la retorica è ancora agli inizi, dopo la vecchia analisi compiuta dal Meridier agli inizi del secolo.¹⁴

Il ricordo dei beni passati è un'aggiunta di sciagura¹⁵ (p. 153,10-13). Dunque, chi ti dà un premio per il fatto che tu ti tieni lontano dalla guerra, in realtà te ne dà due, perché ti concede contemporaneamente la dolcezza della pace ed il premio che tale dolce condizione arreca successivamente. La *φιλανθρωπία* di Dio consiste nel fatto che

¹⁴ Cfr. L. MERIDIER, *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes 1906.

¹⁵ Probabilmente un'espressione di saggezza popolare: cfr., in un contesto diversissimo, Boezio, *Consolatio philosophiae* II 4,2.

egli ci dà il premio della pace non in cambio di fatiche, ma in cambio di εὐπάθειαι e di θυμηδῖαι.

Dio vuole che ogni uomo abbia in sé tanta pace da non possederla solo per sé, ma da procurarla anche agli altri. Ma per far questo bisogna, innanzitutto, esser pieno dei beni della pace (p. 154,1). È una affermazione che non richiede di affaticarsi in una interpretazione che vada nel profondo (διὰ βάθους θεωρία), dice giustamente il Nisseno . . .

Per comprendere la realtà di questo fatto basta arrivare ad una definizione della pace: essa è “un concorde atteggiamento dell’animo, improntato ad amore, nei confronti della realtà che ci è affine”, una ἀγαπητική τις πρὸς τὸ ὁμόφυλον συνδιάθεσις (p. 154,8). Qui si pone un problema. È, questa di Gregorio, una definizione stoica? O una definizione alla maniera degli Stoici? Che gli Stoici abbiano così definito la pace, non abbiamo testimonianze (e forse essi nemmeno pensavano a definire una cosa tanto ovvia, interessati com’erano alle definizioni dei *pathe* dell’anima). Ma già in un altro passo (*omelia* V, p. 126,25–27) il Nisseno aveva tentato una definizione analoga, e precisamente quella della compassione (ἔλεος): “E la compassione è, per interpretarla comprendendola entro una definizione, una ἐκούσιος λύπη ἐπ’ ἄλλοτρίοις κακοῖς συνισταμένη”. Tale prassi di formulare definizioni è ancor più frequente in Gregorio di Nazianzo, il quale compose due carmi dedicati proprio a questa forma di filosofia didascalica (*car.* I 2,33 e 34). Sembrerebbe, dunque, un vezzo dei Cappadoci, così esperti nella cultura e nella filosofia pagana, scrivere delle definizioni ‘alla maniera di’, cioè alla maniera degli Stoici, i quali erano i filosofi che più di tutti gli altri erano famosi per i loro studi di carattere morale e, soprattutto, proprio per la loro ‘arte’ della definizione. E sulle definizioni di carattere morale Gregorio di Nissa tornerà ancora, come ora vedremo.

VI. L’IRA

Segue una serie di descrizioni di carattere retorico, analoghe a quella, che abbiamo incontrato, della guerra: la descrizione della pace (p. 154,8 sgg) e quella dei sentimenti che si oppongono alla pace. Quindi la descrizione dei mali prodotti dall’odio e dei beni causati dalla pace (p. 154,20 sgg). È evidente il procedimento retorico del parallelismo *ex adverso*.

La beatitudine, dunque, vuole che tu sia così pieno del dono della pace che la tua vita possa essere una medicina della malattia altrui. E per vedere quanto sia grande questo bene, tu lo potresti scorgere considerando le sciagure delle malattie (παθημάτων) che sorgono nell'anima in seguito ad una volontà di inimicizia (p. 155,1-5).

Viene quindi la descrizione dei *pathe* dell'ira (p. 155,6 sgg). Gregorio pone a confronto le manifestazioni esteriori non soltanto dell'uomo irato, ma anche quelle dell'indemoniato. È interessante e nuova questa descrizione dell'indemoniato: essa è, certo, ricavata da quanto si legge nel Vangelo a proposito degli indemoniati guariti da Cristo, ma viene messa in collegamento con la descrizione (tradizionale, questa, nello stoicismo o nella 'filosofia popolare'), delle manifestazioni dell'ira. L'unica differenza tra l'indemoniato e l'irato consiste nel fatto che quello dell'indemoniato è un male non voluto, quello dell'irato è un male volontario (p. 155,16-17). E questo particolare rende l'irato molto più miserevole dell'indemoniato (p. 155,17-19). Il male dell'indemoniato suscita compassione, mentre quello dell'ira suscita emulazione (p. 155,21-22). E mentre il demone si limita a tormentare colui che egli affligge, il demone dell'ira non dà tregua ai movimenti del corpo (p. 155,23-26).

Segue (p. 155,27) la definizione dell'ira: "Infatti, una volta che questo *pathos* abbia preso il sopravvento e il sangue che sta attorno al cuore sia giunto a un eccesso di ebollizione (ὑπερζέσῃ τὸ περικάρδιον αἷμα), in quanto la nera bile, come dicono (τῆς μελαίνης χολῆς, ὡς φασιν), provenendo da una disposizione d'animo collerica si sia sparsa dappertutto nel corpo, allora . . .". Come già ha osservato il Callahan nell'apparato critico, analoga definizione si legge nella *Omelia* II, p. 96,19-97,13, ove Gregorio riprende quella di Aristotele, *de anima* 403a 30-31 (ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ). Queste due interpretazioni erano state spiegate immediatamente prima dallo Stagirita, nel senso che "gli antichi pensavano che il pensare ed il provare la sensazione fossero la stessa cosa, dal momento che Empedocle dice: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικαρδίον ἐστὶ νόημα" (VS 31 B 105,3). Ora, è utile osservare (anche per collocare il Nisseno nel contesto culturale che gli è proprio) che anche Gregorio di Nazianzo si era interessato al problema dell'ira, all'inizio del suo *Carne didascalico* (I 2,25), destinato a combattere quel vizio. E, come richiedeva la prassi in trattazioni analoghe, aveva esordito (I 2,31) esortando ad esaminare in breve il problema rifacendosi da più lontano, "osservando quanto

avevano raccolto in proposito gli antichi". È analogo il comportamento del Nisseno, che cita la definizione di Aristotele senza nominarlo, ma presentandola con le parole "come dicono". E il Nazianzeno prosegue esponendo le varie dottrine a proposito della natura dell'ira (I 2,34-45).

Vi sono quelli che dicono che l'uscir di sé è un ribollimento del sangue che sta presso al cuore (αἷματος ζέσιν τοῦ γειτονοῦντος καρδία): sono quelli che attribuiscono questa malattia al corpo, così come attribuiscono la maggior parte dei *pathe* a certe altre cause. Altri dicono che è il desiderio di vendetta (ὄρεξιν ἀντιπλήξεως), attribuendo questa malattia all'anima, non al corpo, e che l'ira è quando essa prorompe all'esterno. Se, invece, essa rimane all'interno tendendo insidie, risulta essere il rancore. Coloro, infine, ai quali è parso che la malattia riguardasse l'uomo, che è composto di anima e di corpo, dissero che si tratta di un ribollimento del sangue (ζέσιν αἷματος), mentre la causa sarebbe il desiderio di vendetta: così dicendo, essi forniscono una spiegazione composita (come è composito l'uomo).

Non sfugge a chi legge il presentarsi, in questo testo didascalico di Gregorio Nazianzeno, delle medesime definizioni che si trovano nell'omelia del Nisseno.

Al problema dell'ira Gregorio di Nazianzo si era dedicato anche altre volte, con l'intento, analogo a quello del Nisseno, di definirne la natura e le manifestazioni: cfr. ad esempio *carm.* I 2,34,43-45.¹⁶

Allo stesso modo, il problema dell'ira è affrontato altre volte dal Nisseno. Sempre nel contesto delle *Omelie sulle Beatitudini* si legge (cfr. *Omelia* VI, p. 146,19 sgg):

... avendo stabilito tra le prime cose la legge della mancanza d'ira. Dice, infatti: "Hai appreso dalla legge più antica che non si deve uccidere;¹⁷ ora impara a separare dalla tua anima l'ira contro i tuoi simili".¹⁸ Dio, infatti, non proscrisse in tutto l'ira (è, infatti, possibile servirsi anche di questo impulso dell'anima, talvolta, per un buono scopo), ma con quel precetto proibì di essere in un atteggiamento d'ira nei confronti del fratello per nessuno scopo buono. Dice, infatti: "chiunque si adiri con suo fratello senza motivo". L'aggiunta della parola "senza motivo"

¹⁶ Per un inquadramento del pensiero del Nazianzeno nella ricca trattazione dell'ira, esistente nella filosofia antica, cfr. le osservazioni di M. OBERHAUS in: Gregor von Nazianz: Gegen den Zorn (*carmen* 1, 2, 25), Paderborn 1991, 55-58.

¹⁷ Cfr. Es 20,15; Dt 5,18.

¹⁸ Cfr. Mt 5,21-22.

(εἰκῆ),¹⁹ infatti, è fondamentale e funzionale, perché mostra che spesso l'uso dell'ira è opportuno, quando tale *pathos* ribolle²⁰ per punire il peccato.

Per sostenere questa sua interpretazione di tipo peripatetico (che propugnava non la eliminazione completa dei *pathe*, ma la 'metriopatheia'), Gregorio ricorre, come anche altre volte, all'esempio di Finees, che, in preda all'ira per l'idolatria e la dissolutezza a cui si erano abbandonati gli Ebrei, trafisse un uomo e una donna sorpresi nell'accoppiamento:²¹ cfr. anche *vit. Mos.* II 299–300; *de anima et resurrectione* 57A e 68A.

Dopo queste considerazioni teoriche, ben presto gli interessi retorici si ripresentano nell'esposizione del Nisseno, il quale si abbandona a varie descrizioni del vizio dell'ira e delle conseguenze che ne derivano. Innanzitutto, quella dell'ira stessa (p. 156,1–19). Quindi, quella degli altri mali prodotti dall'ira: l'invidia e la ipocrisia, che sono i più gravi, perché rimangono nascosti (p. 157,2–4) sotto una finzione di benevolenza (p. 157,4–12).

In conclusione, è beato e meritevole di onore perché ha conseguito un grande beneficio colui che impedisce siffatta sconcezza procurata dall'ira (p. 156,19–21); il beneficio ricevuto è tanto più prezioso quanto l'anima è più preziosa del corpo (p. 157,21–27).

La descrizione dei terribili effetti dell'ira e dei vizi che le sono collegati si prolunga per tutta la p. 157, mentre con pari efficacia e retorica segue (p. 158,1 sgg) la descrizione dell'uomo in preda all'odio. Tali descrizioni hanno una funzione soprattutto didascalica e mirano al movimento degli affetti negli ascoltatori (e lettori): si osservi, ad esempio, anche la allocuzione di tipo cinico a p. 158,10: τί πέπονθας, ὦ δειλαίε; e altre domande del genere.

Qualche considerazione merita il collegamento tra ira e invidia che si legge a p. 159,3. Il primo esempio di invidia è quello di Caino. Anche questo è un esempio topico, perché la letteratura cristiana aveva già cominciato da tempo a individuare gli strumenti della

¹⁹ Gregorio parla di 'aggiunta' della parola εἰκῆ: essa, infatti, non si trova in molti manoscritti di Matteo, e la sua presenza è decisamente contestata da Gerolamo, fautore di una interpretazione più severa della proibizione dell'ira: cfr. *Dialogus adversus Pelagianos* II,5 (CCL 80, 1990, 60,25 ed. C. MORESCHINI).

²⁰ ζέση: è lo stesso termine usato nella definizione in questa omelia settima, da cui è iniziata la presente discussione.

²¹ Cfr. Nm 25,6–11.

sua retorica. E così Caino si trova, insieme ad altri personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento,²² in una *rhesis* dedicata all'invidia, in una orazione di Gregorio Nazianzeno (*orat.* 36,5).

Seguono alcune semplici considerazioni di carattere morale, che ci portano rapidamente alla fine dell'omelia. È opportuno espellere dalla nostra vita mali siffatti (p. 159,8–11). Di conseguenza, colui che procura alla vita umana questi vantaggi giustamente è chiamato 'figlio di Dio', perché è imitatore del vero Figlio di Dio (p. 159,13–15).

In tal modo, con una costruzione del pensiero non molto rigorosa, ma assai libera, si torna alla beatitudine e ad alcuni dei temi iniziali, che già si sono visti: beati gli operatori di pace. Questi sono gli imitatori della *φιλανθρωπία* di Dio, perché mostrano nella propria vita le peculiarità della *ἐνέργεια* di Dio.

Ora, colui che è signore e benefattore di cose buone elimina e distrugge tutto quello che è estraneo e nemico del bene (p. 159,19–21). Egli ci dà il comandamento di eliminare tutti i mali elencati sopra (p. 159,21 sgg). Al loro posto subentreranno i vantaggi opposti, che sono quelli di cui parla l'apostolo in Gal 5,22–23, e cioè le virtù e i comportamenti 'filantropici' nei confronti del nostro prossimo (p. 160,3 sgg).

Ma la beatitudine non riguarda soltanto chi dona agli altri questi beni, bensì anche chi li dona a se stesso, facendo la pace in se stesso (p. 160,10–13), facendo cessare la contesa tra la carne e lo spirito e la guerra che è all'interno della propria natura, "allorquando non sia più attiva la legge del corpo che fa guerra alla legge dell'intelletto [cfr. Gal 5,16], ma, aggiogata ad un regno migliore, divenga servitore degli ordini divini" (p. 160,14–16).

In tal modo si evita ogni dualismo,²³ e si diventa εἷς e ἀπλοῦς, come è Dio (p. 160,20).

Poiché, dunque Dio è semplice e non composto e privo di figura, quando anche l'uomo si libera di questo dualismo e risale al bene, divenuto semplice e privo di forme e veramente uno (p. 160,22–25), allora viene attuata veramente la beatitudine.

Quest'ultima argomentazione ci ripresenta le usuali caratterizza-

²² In essa rientra anche un personaggio contemporaneo a Gregorio, che solo con un certo sforzo poteva essere considerato invidioso, Giuliano l'apostata. Ma, come abbiamo osservato altrove (Filosofia e letteratura [nota 12] 187 sg), la figura di Giuliano ossessionò il Nazianzeno per tutta la sua vita.

²³ Cfr. Ef 2,14, riferito al dualismo del singolo cristiano, non più alla opposizione tra Ebrei e Cristiani.

zioni della natura di Dio, secondo la dottrina dei Cappadoci, e, prima ancora di loro, di Origene. Sono le qualità ricavate dalla filosofia platonica:²⁴ nuovamente Dio è definito come τὸ θεῖον, è ἀπλοῦν e ἀσύνθετον e ἀσχημάτιστον.

VII. CARATTERIZZAZIONE DELLA SETTIMA OMELIA

La tematica dell'omelia, dunque, come già si è detto all'inizio, sembra essere quasi esclusivamente morale, anche se non la si può considerare solamente come un'ulteriore testimonianza della dottrina, tipica del Nisseno, della lotta contro i *pathe*. Si può dire, se mai, che il motivo, centrale nell'etica del Nisseno, del *pathos* e della lotta contro di esso, è l'argomento principale della *settima omelia sulle Beatitudini*, ma svolto, come richiede il genere letterario scelto da Gregorio, cioè non con il rigore del trattato, bensì con la colloquialità tipica dell'omelia.

Non si tratta di un'omelia particolarmente profonda: si può ripetere per lei quanto Gregorio stesso ne ha detto: per capire l'importanza della pace non c'è bisogno di affaticarsi in una διὰ βάθους θεωρία, e così, per comprendere questa sua omelia, non vi è bisogno di una interpretazione sottile. Lo dimostra anche la mancanza, a cui accennavamo all'inizio, di ogni spiegazione allegorica e il soffermarsi prevalentemente sul piano morale. Probabilmente anche lo stesso uditorio (oltre che l'argomento della settima beatitudine) non permetteva a Gregorio un particolare sforzo intellettuale: forse il vescovo di Nissa si trovava di fronte a quello stesso pubblico composito che era stato quello di Basilio, e non era opportuno (quand'anche fosse stato possibile) addentrarsi in interpretazioni più complesse.

²⁴ Esse derivano da un passo di Platone, divenuto canonico nel platonismo dei Padri Cappadoci: cfr. *Phaedr.* 247a; per Gregorio di Nissa, cfr. *Contra Eunomium* I 276,107; III 8,48; *or. cat.* 9,2; *an. et res.* 93c; inoltre Basilio, *hom.* 15,1; per Gregorio Nazianzeno, cfr. MORESCHINI (nota 12) 40 sgg.

GREGORY OF NYSSA, *DE BEATITUDINIBUS*,
ORATIO VIII: “BLESSED ARE THOSE WHO ARE
PERSECUTED FOR RIGHTEOUSNESS’ SAKE, FOR
THEIRS IS THE KINGDOM OF HEAVEN” (MT 5,10)

Robert Louis Wilken

The most important word in the beatitudes is the first, “blessed” or “happy”, in Greek μακάριοι and in Latin *beati*. The point seems so obvious that it has but little need of being stated. Yet, when I read Gregory of Nyssa’s *Homilies on the Beatitudes* in preparation for this colloquium I realized that the place to begin was with the obvious. For if one reads Gregory after being schooled in ancient writings that address the question how one is to live, for example, Aristotle’s *Nicomachean Ethics* or Seneca’s *De beata vita*, or even Augustine’s early work by the same name, it is apparent that “happiness” was a key term in ancient moral philosophy. Its appearance in the beatitudes would have triggered associations in the mind of ancient readers that are foreign to moderns unschooled in the eudaimonistic ethics of the ancient world.

In antiquity “happiness” (εὐδαιμονία) was the goal of human life, the *summum bonum*, the end for which one strives for its own sake not because it leads to some other good. Aristotle writes: “If there is some end of the things we do which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this) . . . clearly this must be the good indeed the chief good”.¹ And a few pages later he says that “happiness” is the one thing that “we choose always for itself and never for the sake of something else”.² His views are echoed in other writers, for example the Stoic Cleanthes.³

Hence it is not surprising that at the beginning of the first *Homily on the Beatitudes* Gregory says that the initial question to be addressed is the meaning of the term happiness (μακαρισμός). His definition of happiness echoes the words of Aristotle in the *Nicomachean Ethics* “Happiness, in my view, is possession of all things considered good

¹ Aristotle, *Nic. Eth.* 1.2 (1094a19–23).

² *Ib.* 1097a34.

³ SVF 1:126,24–25.

and which lacks nothing that pertains to a good desire".⁴ And in the final homily Gregory says that the eighth beatitude is the "summit of the beatitudes," the eighth and final step that leads to happiness. Augustine, who also noted the presence of the term "happy" in the beatitudes, described the beatitudes as "seven maxims" that show the way to "perfection" followed by an eighth that recapitulates the first.⁵

The very first word in the psalms is also "happy" or "blessed," μακάριος, "happy is the man who walks not in the counsel of the wicked," and in his treatise *On the Psalm Inscriptions* Gregory makes the same point he does in the *Homilies on the Beatitudes*: "The goal of the virtuous life," he writes, "is happiness. For everything that one takes pains in doing is to be referred to some goal. Just as the art of the physician looks to health, and the aim of farming is to provide for life, so also the practice of virtue has as its aim that the one who lives virtuously will become happy".⁶ The appearance of the term "happy" in the beatitudes and at the beginning of the psalter ("Happy the man . . .") and, one might add, in the first verse of Psalm 119 ("Happy are those who . . .") worked powerfully on the mind of early Christian thinkers.

For the reader of the Greek Bible, however, there was an apparent terminological problem. The word used by Aristotle and the Greek moralists for happiness is not μακαρία, but εὐδαιμονία. From a strictly linguistic perspective, the correspondence between ancient eudaimonism and the beatitudes (as well as the first verse of Psalm one) works better in Latin. For the term in the beatitudes is *beati* and in Psalm one it is *beatus*, the normal word to translate εὐδαιμονία into Latin.⁷ Nevertheless, the different term does not deter Greek commentators such as Gregory from interpreting μακαρία in language that is strongly reminiscent of the discussion of εὐδαιμονία in the Greek moral philosophers. And in the *Nicomachean Ethics* Aristotle uses the term μακάριος as a variation of εὐδαιμονία. At one point

⁴ GNO VII/II 79,28–80,1.

⁵ *De sermone Domini in monte* 1.3.10. Augustine identifies seven stages because he draws on the seven gifts of Isaiah 11:2. Ambrose, commenting on the Lukan version which has four beatitudes, sees them as steps *per quos ab ultimis ad superiora possumus ascendere*. The number four suggests that the beatitudes are a biblical way of speaking about the four cardinal virtues (*Exp. Evang. sec. Lucam* 5.60,62).

⁶ *Inscr. Ps.* I 1 (GNO V 25,11–16).

⁷ See SVF 4:169.

he says, "The happy man can never become miserable". There the term is ὁ εὐδαίμων. But then Aristotle adds this qualification. "Though it is true he will not be happy (μακάριος) if he encounters the misfortunes of a Priam".⁸ Here he uses μακάριος to refer to the state of being happy, that is achieving εὐδαιμονία. Similarly in the *Republic* Plato uses μακάριος as a synonym for εὐδαιμονία.⁹

Christian thinkers, of course, preferred the language of the Bible to speak about the τέλος of human life. Hence they were more inclined to use the biblical word μακάριος or μακαριότης instead of the non-biblical εὐδαιμονία. The examples are many and I call your attention to only one text, the passage in book 4.6 of the *Contra Celsum* where Origen is responding to Celsus' mordant question: What was the purpose of such a descent on the part of God? Was it because God thought human beings paid him little attention and wanted to make himself known, like a man who has come into wealth and wants to show off. Origen answers that God became man "from a desire to implant in us the blessedness (μακαριότητα) that comes to our souls as a result of knowing him. He is concerned to enable us to obtain kinship with him through Christ and the constant indwelling of the Word".¹⁰

Now to appreciate Gregory's *Homily on the Eighth Beatitude* we need to keep in mind the structure of the beatitude. Note the difference between Psalm one which begins with μακάριος and that of the beatitude. Psalm one reads simply "happy is the man who walks not in the counsel of the wicked". It sets forth the character of the person who is happy, someone who does not traffic with the ungodly but meditates on the God's law day and night. In the case of the beatitudes, however, there are three parts to the saying: (1) blessed are (2) the pure in spirit for (3) theirs is the kingdom of heaven . . .; (1) blessed are (2) the meek for (3) they shall inherit the earth. Like the psalm the beatitude makes happiness the goal and then sets forth certain characteristics that mark the person who is blessed, e.g. pure in spirit, peacemaker, et al. But the beatitudes add an additional phrase such as "kingdom of heaven," or "inherit the earth," or "see

⁸ *Nic. Eth.* 1.10.14 (1101a8). In another passage in which Aristotle makes a similar point about Priam he uses εὐδαιμονίξει. *Nic. Eth.* 1.9.11 (1100a9).

⁹ *Rep.* 354a.

¹⁰ *Cels.* 4.6; also 7.44. See also *Comm. in Io.* 1.27.189.

God". In other words the beatitude states what it is one would possess if one were to become happy. As Gregory puts it in Homily VI on "blessed are the poor in spirit for they shall see God", the phrase "see God" means "to have" or "participate in", that is "to have God in oneself".¹¹ In his homilies Gregory often focuses on this third element and it is this feature that gives the homilies their distinctly theological character.

The eighth homily stands apart from the others because in it the third element is the same as it is in the first beatitude. The first beatitude reads: "Blessed are the poor in Spirit for theirs is the *kingdom of heaven*". And the eighth beatitude reads: "Blessed are those who are persecuted for righteousness' sake, for theirs is the *kingdom of heaven*". This complementarity between the first and eighth beatitude is one reason Gregory sees the eighth beatitude as the culmination of the beatitudes. They both point to the same goal, writes Gregory, and offer "the same reward (γέρας)".¹²

At this point in the homily, however, Gregory does not develop the correspondence between the first and eighth beatitudes. He only suggests it and then seems to move off in a different direction. It must be remembered that we are dealing here with a sermon and Gregory is less interested in developing a theological argument or giving a scholarly exposition of the text than in moving the affections of his hearers and spurring them to action. Yet, if we look closely at Gregory's language in Homily VIII I think we will discover that he is very much in control of the theological movement of the homily.

Once Gregory has finished the introduction to the homily he poses an exegetical question: why, when Christ calls men into the Kingdom of Heaven (in chapter 25 of the Gospel of Matthew) does he not mention what he said in this beatitude? Gregory is thinking of the passage envisioning the day when the Son of man will come in glory and, sitting on his throne, separate the sheep from the goats. The criteria for admission to the kingdom of heaven, in Gregory's words, are "compassion, mutual assistance, and love for one another (συνπαθές, μεταδοτικόν and φιλόλληλον)". Nowhere in this scene, he notes, does the Lord mention "spiritual poverty" or "persecution for his sake", the items mentioned in the first and the eighth beatitude.¹³

¹¹ GNO VII/II 138,12-18; 142,14.

¹² Ib. 162,22.

¹³ Ib. 162,23-163,3.

Gregory has sound exegetical grounds for introducing Matthew 25 into the discussion. For that chapter of Matthew begins with the familiar similitude, “the *kingdom of heaven* shall be compared to ten maidens who took their lamps and went to meet the bridegroom”. And in the passage itself where Christ separates the sheep from the goats he mentions “the *kingdom* prepared for you from the foundation of the world” (Mt 25:34). Here, as in the eighth beatitude, “kingdom” refers to the goal, the happiness that those who feed the hungry and give the thirsty to drink will possess, in Gregory’s words, “the gift which is laid up for us in hope”.¹⁴ Hence Gregory’s question: if Jesus speaks of the “kingdom of heaven” as the gift one is to receive in the first and eighth beatitudes and in Matthew 25 he directs them to “the kingdom prepared” for them, why is there no correspondence between what is said in the one and what is said in the other.

By posing this question Gregory employs the familiar homiletical (and rhetorical) technique of exploring the topic by exposing an apparent inconsistency in the Bible and then resolving it, in this case the inconsistency between what Jesus said at one time and what he said at another. In Gregory’s words: what does “being poor and being persecuted” have in common with “compassionate acts of love”? He writes: “Suppose someone has fed the needy or clothed the naked, has welcomed the stranger into his home or has helped the weak or prisoners – what does that have to do with oneself being poor and being persecuted”? His answer is that they both “point to the same σκοπός”, the same end. But he has yet to explain why this is so.

Now a second distinctive feature about this beatitude (besides its link to the first beatitude in the phrase “kingdom of heaven”) is that it also has a parallel to the fourth beatitude. The term δικαιοσύνη occurs in both beatitudes. The fourth beatitude reads: “Blessed are those who hunger and thirst for justice (δικαιοσύνη)”, and the eighth beatitude speaks of being persecuted “for the sake of justice (δικαιοσύνη)”. Parenthetically, how one should translate the term in English is a problem. Most translations have “righteousness”, but it is probably better translated as “justice”. Each term has quite different overtones, justice pointing in a moral direction, as when the term δικαιοσύνη designates one of the four cardinal virtues, and righteousness suggesting a soteriological sense, as in the Epistle to Romans, “the righteousness of God through faith in Christ” (Rom 3:24). As we shall see Gregory wishes to hold both meanings together in the one term.

¹⁴ Ib. 162,18.

Besides the terms μακάριοι and βασιλεία τῶν οὐρανῶν, δικαιοσύνη is the only term that is repeated in the eight beatitudes. Gregory is aware of this terminological detail, and he exploits it throughout the homily. But before going further, we have to turn to Homily IV where Gregory discusses the meaning of δικαιοσύνη.¹⁵ In that homily Gregory asks explicitly: Τίς οὖν ἡ δικαιοσύνη; "What is justice?" Gregory first gives a traditional philosophical answer, a definition of what in philosophy is called distributive justice: justice means a "disposition to distribute equally to each according to his worth".¹⁶ The definition is thoroughly Aristotelian and can be found in book 5 of the *Nicomachean Ethics*.¹⁷ Gregory gives the example of someone distributing money in such a way that what is given is appropriate for the recipient, or a judge whose judgment fits the nature of the crime, or of someone who imposes taxes on his subjects. Justice means to distribute equally according to the circumstances of the case.¹⁸

But then Gregory says that there is a "higher form of justice".¹⁹ The gospel speaks about a justice that is not based on merit. Whether one is rich or poor, servant or master, noble or slave does not increase or decrease "the quality of justice". In this sense justice (δικαιοσύνη) is something to be desired. Hence the beatitude says that those are happy who "hunger and thirst for justice".²⁰ And that for which we long is "the divine will, which is that we would be saved".²¹ Or to put it another way, that for which we hunger and thirst is the "justice (δικαιοσύνη) of God, that which is truly to be desired".²²

Although Gregory here identifies the justice of God with salvation, and hence the Pauline "righteousness of God," he wants to retain the moral dimensions of the term. Δικαιοσύνη is, of course, one of the cardinal virtues. Hence Gregory asks whether one could substitute temperance or wisdom or courage for justice in the beatitude, that is replace justice by one of the other cardinal virtues. In that case Christ would say that the one who "hunger and thirsts

¹⁵ On the fourth beatitude see P. MELONI, "Beati gli affamati et assetati di giustizia". L'interpretazione patristica: Sandalion (Sassari) 2 (1979) 143-219.

¹⁶ GNO VII/II 112,1-3.

¹⁷ *Nic. Eth.* 5.3; 5.2.10 ff (1130b30 ff).

¹⁸ GNO VII/II 112,3-18.

¹⁹ *Ib.* 112,19.

²⁰ *Ib.* 113,17-20.

²¹ *Ib.* 117,5-7.

²² *Ib.* 117,9-11.

for wisdom", for example, will be "happy". His answer is yes. The Scripture often uses *synecdoche*, expressing the whole by the part. To support the point he gives a familiar argument for the unity of the virtues, that one of the virtues divorced from others can never lead to "perfect virtue". Which is to say that to hunger and thirst for justice is to "be zealous for virtue".

But Gregory does not stop at this point. He turns from desiring something, that is hungering and thirsting for it, to the possession of that which one desires. Here he takes a surprising step. If we were to propose a bolder interpretation, he says, it would be that "through virtue and justice the Lord proposes to his hearers that he himself is what they desire. 'For he became for us wisdom from God, justice, sanctification, and redemption'". The citation is from 1 Cor 1:30 and the words of St Paul suggest to Gregory a christological reading of the beatitude. What is being spoken of is perfect justice, the "justice of God," the "good unmixed with evil".²³

In the Commentary on the Song of Songs, Gregory cites 1 Cor 1:30 on two occasions to speak about God's ultimate or absolute wisdom (αὐτοσοφία), justice (αὐτοδικαιοσύνη) and truth (ἀνταλήθεια). Like wisdom and truth, justice itself is found only in Christ.²⁴ Of course Origen had prepared the way by introducing the term αὐτοδικαιοσύνη in relation to Christ.²⁵ Because Christ is "justice itself" (αὐτοδικαιοσύνη), when justice exists in others it is "formed from that justice with the result that many different kinds of justices (πολλὰς δικαιοσύνας) come into being in those who are being saved".²⁶

The citation of 1 Cor 1:30 opens the beatitude to a deeper theological interpretation. The beatitude, in Gregory's view, is speaking about hungering and thirsting for the living God, as David said in the psalm. "My soul *thirsts* for the strong living God" (Ps 42:3 LXX). Citing Ps 16:15 LXX, "I will appear before your face in justice, I shall be satisfied when your glory appears", Gregory says that God's "glory" is true virtue, the unalloyed good which is "God the Word himself". The one who tastes the Lord, as the psalmist says (Ps 34:9), is the one "who has received God into himself and is filled with him

²³ Ib. 117,9; 122,15,19.

²⁴ *Cant.* 1 (GNO VI 36) and *Cant.* 11 (GNO VI 332).

²⁵ *Comm. in Io.* 1.59.

²⁶ Ib. 6.40.

for whom he has thirsted and hungered. He acknowledges that he has been filled with the one he desires when he says 'Christ lives in me' (John 14:23)".²⁷

In these comments Gregory echoes what he said in the homily on the first beatitude about the meaning of happiness. "The one who is truly happy," he said, "is divinity itself".²⁸ Whatever else we may suppose happiness to be, this pure life, the ineffable and incomprehensible good, is happiness". Basil had made a similar point in his *Homily on Psalm One*: only God "is truly good in the proper sense of the term . . .".²⁹ And Gregory echoes his comments in the introduction to his *Treatise on the Psalm Inscriptions*. The goal of the virtuous life is happiness and happiness is properly predicated only of God. In the epithets for God used by Paul in 1 Timothy the first term he uses is "happy". "The happy (μακάριος) ruler and sole ruler, the King of kings . . . who alone has immortality and who dwells in unapproachable light . . ." (1 Tim 6:15-16). Since God alone is happy, when the term is used of human beings it means that we share in God's happiness or that we become like God.³⁰ Happiness in human beings is always derivative and is acquired by "participating in the true happiness" found only in God.³¹

If one turns to Homily VIII with these thoughts in mind it is revealing that at the very beginning of the sermon Gregory makes a tiny alteration in the way he cites the eighth beatitude, one that is a portent of the direction his interpretation will take. The first time he cites the beatitude, after the superscription at the beginning of the sermon, he gives it in the following form. "Blessed are those who are persecuted *for my sake*, for theirs is the kingdom of heaven". The beatitude, however, reads, "blessed are those who are persecuted *for the sake of justice*". In other words, Gregory inserts Christ, "for *my sake*", where the beatitude reads *justice*. The textual basis for this occurs in the verse immediately following the beatitudes, Matthew 5:11, which reads: "Blessed are you when men revile you and persecute you and utter all kinds of evil against you falsely *for my sake*".

²⁷ GNO VII/II 122,17-123,1.

²⁸ Ib. 80,10.

²⁹ PG 29, 216 B.

³⁰ *Inscr. Ps.* I 1 (GNO V 25-26).

³¹ GNO VII/II 80,21-23.

By substituting “for my sake” for “justice” Gregory recapitulates what he said in Homily IV, namely that the term justice in the beatitudes must be interpreted with reference to Christ. Elsewhere in Homily VIII Gregory says that those who are persecuted “*for the sake of the Lord*” will receive the kingdom of heaven. And at that point he cites the beatitude in the revised version, “Blessed are those who suffer persecution *for my sake*”.³²

At one point in the homily Gregory cites Romans 8:28–30: “Whom he foreknew he also predestined and called and justified and glorified”. It is on first reading a surprising text, and one that Gregory rarely cites, no doubt because of its strongly predestinarian language. But what draws him to the passage is that it includes the verb δικαίωω and says that we cannot attain justice by our own efforts. Justice, or righteousness, is a gift of God, in his words, “unless the Lord himself helps one to attain this good”.³³

There was precedent for deploying Romans 8 in the interpretation of the eighth beatitude. In his discussion of the beatitudes in *Stromateis* 4.6 Clement draws on a series of Pauline texts to interpret the eighth beatitude. The passage is noteworthy because few ancient writers give much attention to the eighth beatitude.³⁴ Clement also links the eighth and the fourth beatitudes because of the appearance of the term δικαιοσύνη. The martyr who is persecuted for the sake of justice shows that what he loves is something good (ἀγαθόν) and the one who hungers and thirsts for justice testifies that justice is the “best thing” (ἄριστον). The yearning for justice, then, is a “genuine desire” (γνήσιον πόθον). Through justice, then, one receives adoption and becomes a child of God.³⁵ This is why Jesus said “seek ye first the *kingdom of heaven* and its justice” (Mt 6:32).³⁶

Later in the same passage Clement introduces several other Pauline texts that use the term δικαιοσύνη. The first is Rom 8:10: “But if Christ is in γοῦ the body is dead because of sin, but the Spirit is life because of δικαιοσύνη. Then he provides a catena of passages from the latter part of chapter 8. “For if you live after the flesh you shall die . . .” and he ends with v. 30: “And he whom he predestinated,

³² Ib. 168,15.

³³ Ib. 166,12–13.

³⁴ Leo the Great, in *Sermon* 95, ignores it entirely.

³⁵ *Stromateis* 4.6.25–26.

³⁶ Ib. 4.6.34.

those he also called, and whom he called, those he justified, and those he justified (δικαιοι), those he also glorified".³⁷

Like other early Christian expositors Gregory was fascinated by the words of the Bible. Recall the words of St. Augustine at the beginning of book twelve of the *Confessions*: "My heart is much exercised under the impact made by the *words* of our Holy Scripture".³⁸ Gregory's exegesis moves from word to word across the pages of the Bible. Words were the bearers of meaning and it is usually a specific word, sometimes an image, that leads him from one passage to another and suggests the interpretation of the passage at hand. Words offered a kind of hermeneutical *inventio*, a way of discovering revelatory texts elsewhere in the Bible and creating a context for interpretation. The sign here is the term δικαιοσ from which the term δικαιοσύνη, the key word in the beatitude, is derived. In the case of the fourth and eighth beatitudes, it invites Gregory to seek out the relation between justice in human beings and the ultimate justice in Christ.

When Gregory comes to the culmination of the sermon he begins the peroration with a citation of Hebrews 12:11 "For the moment all discipline seems painful rather than pleasant; later it yields the peaceful fruit of *justice* to those who have been trained by it". Here too it is the term δικαιοσύνη that triggers Gregory's memory.

Then he asks:

What is it that we will obtain? What is the prize? What is the crown? It seems to me that for which we hope is nothing other than the Lord himself. For He himself is the judge of those who contend, and the crown of those who win. He is the one who distributes the inheritance, he himself is the good inheritance. He is the good portion and the giver of the portion, he is the one who makes rich and is himself the riches. He shows you the treasure and is himself your treasure . . . According to his promise those who have been persecuted *for his sake* shall be *happy*, for theirs is the kingdom of heaven.

1 Corinthians 1:30, "Christ is our justice" (which is cited in the fourth homily), provided the exegetical foundation for Gregory's homily on the eighth beatitude. By interpreting the words of Jesus with the help of St. Paul, a procedure, one might observe, that would be shunned, even scorned by a modern interpreter, Gregory is able

³⁷ Ib. 4.7.45-47.

³⁸ *Conf.* 12.1.

to transform the beatitude from a moral exhortation to an invitation to seek the living God. If the beatitudes are speaking about the ultimate end of man whose τέλος is found in God, the "happiness" of which they speak can only be found through justice itself, Christ.³⁹

The eighth beatitude posed a particularly acute problem for Gregory. For in the Greek moral tradition doing the good, that is behaving well, and faring well could not be divorced from one another. Hence it was difficult to understand how being persecuted could be a good, and that the one who was persecuted could be called happy. As Aristotle wrote: "The happy man requires in addition the goods of the body, external goods and the gifts of fortune . . . Consequently those who say that if a person is good he will be happy even when on the rack, or when fallen into the direst misfortune, are intentionally or unintentionally talking nonsense". Happiness, says Aristotle, requires "the gifts of fortune".⁴⁰ Gregory does not address this question directly but it can be read between the lines of the homily and at a few places is made explicit. At one point he says that the suffering of the martyrs is indeed "painful to the senses", yet the end (σκοπός) transcends all happiness (μακαριότητα).⁴¹ The example he brings forth is the story of Joseph who suffered because his brothers sold him to a group of travelers. For in the end Joseph became "happy (μακάριος)".⁴²

It should now be clear why the structure of the beatitudes is so significant. For if the beatitude read simply, "happy are those who are persecuted for the sake of righteousness", being persecuted for the right reasons, that is for justice, would be good. But Gregory knew that this could not be. If one was to be happy, as the beatitude promises, one had to possess the good, that is, there must be an end beyond being persecuted. This is why he reiterates again and again in these homilies that the good is Christ, justice itself, and that being persecuted, if it is to lead to happiness, must be a way to possess Christ. "Let us run", he says, "that we may obtain", citing St Paul in 1 Cor 9:24. "What is it that we shall obtain? What is the prize, what the crown? It is nothing else", says Gregory, "than the Lord himself".⁴³

³⁹ In his *De sermone Domini in monte* St Augustine hints at a similar interpretation but does not make it explicit and does not cite 1 Cor 1:30. (*Serm. Dom.* 1.2.6).

⁴⁰ *Nic. Eth.* 7.13.2-3; 1153b17-23.

⁴¹ GNO VII/II 164,22.

⁴² *Ib.* 165,7.

⁴³ *Ib.* 170,9.

On first reading Homily VIII seems uninspired rhetorically and theologically shallow. It appealed more to the fears than to the spiritual aspirations of Gregory's hearers (in the passage on torture and persecution for example).⁴⁴ After the beautiful first and sixth homilies this one seemed to present Gregory at his most pedestrian. But there is much more here than what lies on the surface. If the sermon lacks grace and elegance, it is exegetically skillful and theologically profound. And it shows how much the words and idiom of the Bible kindled Gregory's imagination and shaped his thinking. For words make a difference, and the words of the beatitudes become an occasion to rethink the classical moral tradition in light of the Scriptures. As I noted at the outset, it is clear that for Gregory the term "happy" carried overtones of the Greek eudaimonistic tradition of moral philosophy.

Gregory says as much in the first homily, "the goal of the life of virtue is to become like God", citing the familiar line from Plato's *Theaetetus*.⁴⁵ The form of the beatitudes, specifically the repetition of the term "happy", suggested that the beatitudes are counsels for the virtuous life. Yet Gregory knew that there could be no virtue without love of God. Hence he interprets the beatitudes not simply as moral maxims, as for example one finds in Porphyry's *Letter to his wife Marcella*, but as exhortations of Christ to his disciples to "ascend with him" that they might have "fellowship with the God of all creation".⁴⁶ In Gregory's interpretation the term "happy" takes its meaning from the Bible where it is used of God who alone is "happy". The perfection of which the eighth beatitude speaks is a "restoration (ἀποκατάστασις)"⁴⁷ of that which has been lost, life in the presence of God, a recovery of the image that had been effaced, the beginning of a new life in Christ. This life will be brought to fulfillment in fellowship with the living God.

⁴⁴ Ib. 167–168.

⁴⁵ *Theaetetus* 176b.

⁴⁶ GNO VII/II 78,3.7.

⁴⁷ Ib. 162,1.

PART THREE
STUDIES OF THE HOMILIES

PERSPECTIVES ESCHATOLOGIQUES DANS LES
HOMÉLIES SUR LES BÉATITUDES
DE GRÉGOIRE DE NYSSE

Monique Alexandre

I. La surimpression du Jugement. De la pastorale de la peur à l'intériorisation du Jugement. – II. Géhenne, Royaume des cieux et lieu céleste. Une spiritualisation des représentations spatiales. – III. Fin et commencement, participation à Dieu, eschatologie inaugurée.

Dans la rédaction de Matthieu choisie par Grégoire de Nysse comme base de ses *Homélies sur les Béatitudes*, les perspectives eschatologiques, comme dans les Béatitudes de Luc, sont bien présentes, mais elles offrent des spécificités notables.

Les Béatitudes,¹ si elles qualifient le présent, sont fondées sur le futur attendant les justes: “Bienheureux les doux, parce qu’ils hériteront de la terre” (Mt 5,4), “. . . les affligés, parce qu’ils seront consolés” (Mt 5,5), “. . . ceux qui ont faim et soif de justice, parce qu’ils seront rassasiés” (Mt 5,6), “. . . les miséricordieux, parce qu’ils obtiendront miséricorde” (Mt 5,7), “. . . les cœurs purs, parce qu’ils verront Dieu” (Mt 5,8), “. . . les artisans de paix, parce qu’ils seront appelés fils de Dieu” (Mt 5,9).

Dans la première et la huitième Béatitude pourtant figurent des présents: “parce que le Royaume des cieux est à eux” (Mt 5,3 et 10). Il existe, dès maintenant il est préparé pour ceux auxquels il est destiné² d’abord “les pauvres en esprit”, et en finale “les persécutés à cause de la justice”. La dernière Béatitude se prolonge en Mt 5,12 par la phrase nominale “Votre salaire (est) abondant dans les cieux”.

Ainsi une tension existe entre futur imminent et présent du Royaume, déjà expérimenté.

Dans les constants renversements paradoxaux, seul le salaire des justes est ici énoncé. Pas de malédiction, de châtement annoncé comme chez Luc, aux riches, aux rassasiés, à ceux qui rient, à ceux

¹ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2^e éd., Études bibliques, Gabalda, tome I: Le problème littéraire, Paris 1969; tome II: La Bonne Nouvelle, 1969; tome III: Les Évangélistes, 1973.

² Cf. Mt 25,34.

dont on dit du bien (Lc 6,24-26). Le texte de Matthieu est soutenu par la seule espérance.

Cette espérance, c'est pour les affligés, la consolation, pour les affamés de justice, le rassasiement (Mt 5,4; 5,6). On reconnaît ici la bonne nouvelle annoncée aux pauvres³ dans Isaïe 61,1-3, telle que Jésus la reprend dans la prédication de Nazareth (Lc 4,18). Dans l'obtention de la miséricorde pour les miséricordieux, apparaît le motif de la miséricorde de Dieu aux derniers temps,⁴ tel qu'il s'exprime par exemple dans les *Psaumes de Salomon* 18,5-9 ou dans 2 Macc 7,29. Ce lien entre miséricorde humaine et miséricorde divine évoque surtout d'autres passages de Matthieu sur la rétribution finale, en particulier la demande du Notre Père sur la remise des offenses (Mt 6,12), la parabole du débiteur impitoyable (Mt 18,23-25), la scène du Jugement dernier (Mt 25,31-46). Les deux récompenses suivantes, la vision de Dieu⁵ pour les cœurs purs (Mt 5,8), l'appellation de fils de Dieu⁶ pour les artisans de paix (Mt 5,9) rappellent aussi des passages vétéro-testamentaires, le Ps 24,3-4: "Qui montera sur la montagne du Seigneur et qui se tiendra dans son lieu saint? L'homme au cœur pur" et Osée 2,1: "Au lieu de leur dire: 'Vous n'êtes pas mon peuple', on les appellera 'Fils du Dieu vivant'". Mais les termes traditionnels désignant le salaire dans ces Béatitudes, difficiles d'interprétation, demeurent généraux et n'offrent pas de référence temporelle précise. Le futur seul est employé, sans qu'apparaisse comme dans Lc 16,19-31 le temps de l'après-mort, comme dans Mt 25,31-46, celui du Jugement dernier.

Le cadre spatial des Béatitudes n'est guère plus net. Certes dans la première et la dernière Béatitude, le Royaume des cieux⁷ est promis aux "pauvres en esprit" (Mt 5,3), comme aux "persécutés" (Mt 5,10). Mais dans l'expression chère à Matthieu – une trentaine d'exemples chez lui – "cieux", selon l'usage du judaïsme tardif évitant de prononcer le nom de Dieu, désigne plutôt Dieu. D'ailleurs Lc 6,20 a l'expression non-spatiale: "Royaume de Dieu". Cependant en Mt 5,10: "Votre salaire (est) abondant dans les cieux" (cf. Lc 6,23: "dans le ciel"), les cieux désignent le lieu où Dieu réside, agit, sans plus

³ Cf. DUPONT (note 1) II 91-142.

⁴ Ib. III 604-632.

⁵ Ib. III 559-567.

⁶ Ib. III 654-664.

⁷ Ib. III 283-285.

de précision. Un autre élément spatial⁸ figure dans la deuxième Béatitude: “Bienheureux les doux, parce qu’ils hériteront de la terre” (Mt 5,4). Écho précis de Ps 37,11: “Les doux hériteront de la terre”, l’expression fait référence à la Terre promise à Abraham (Gen 15,1–8). Mais son sens s’élargit parfois jusqu’aux confins de la terre (Sir 44,21; Rom 4,13). Et dans les textes tardifs des Prophètes ou dans les écrits intertestamentaires (Is 57,13; 2 Enoch 5,6–7, par exemple), l’expression s’inscrit dans les temps eschatologiques, selon une représentation terrestre du bonheur stable des justes. Quoiqu’il en soit, la mention de la terre après les cieux de la première Béatitude, avant ceux de la huitième, pouvait dérouter.

La séquence des Béatitudes propose au commentateur son orientation eschatologique, mais aussi sa tension entre futur et présent, et, sous une apparente simplicité, la complexité des termes exprimant l’espérance, à élucider, à rendre compatibles.

Depuis Matthieu, les temps de la Fin ont perdu de leur imminence. Mais ils demeurent chez Grégoire de Nysse un horizon d’attente, déjà perceptible dans l’après-mort et présents dès maintenant dans la vie des chrétiens, entre peur et espérance.

Dans ce cadre, chez Grégoire, l’appréhension de ces réalités fondamentales et mystérieuses est marquée ici par sa visée de prédicateur, ses principes d’exégèse, dominée par sa vision propre de théologien.

I. LA SURIMPRESSION DU JUGEMENT.

DE LA PASTORALE DE LA PEUR À L’INTÉRIORISATION DU JUGEMENT

Grégoire n’évoque pas explicitement ici le temps intermédiaire entre mort et résurrection, ni la purification. Une fois seulement, pour la huitième Béatitude, il mentionne “le jour de la résurrection que le prophète signifie par l’énigme de l’ogdoade”⁹ dans les Psaumes 6 et 11, pour en rapprocher le sens de “Bienheureux les persécutés à cause de la justice parce que le Royaume des cieux est à eux” (Mt 5,10): “Ici la huitième Béatitude comporte la restauration dans les cieux de ceux qui sont tombés dans l’esclavage et qui ont été rappelés de nouveau vers le royaume à partir de l’esclavage”.¹⁰ On

⁸ Ib. III 475–486.

⁹ GNO VII/II, éd. F. CALLAHAN, Leyde 1992, 161,18–19.

¹⁰ Ib. 161,23–162,3.

reconnaît une définition proche de celle que Grégoire donne ailleurs de la résurrection.¹¹

En revanche, le motif du Jugement vient plusieurs fois se surimprimer, pour ainsi dire, au texte des Béatitudes dont il est absent, explicitement du moins. Grégoire rapproche donc de la séquence des Béatitudes une série d'allusions et citations scripturaires sur le Jugement. Ainsi dans la III^e Homélie, parlant des sombres menaces du Jugement à venir¹² qui peuvent susciter l'affliction salutaire du pécheur, il énumère, en un centon évangélique, "la peur de la géhenne, le feu qui ne s'éteint pas (cf. Mt 3,12, Lc 3,17, Mc 9,43.48), le ver sans fin (cf. Mc 9,48), le grincement des dents (cf. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28), les ténèbres extérieures (cf. Mt 8,12; 22,13; 25,30)".¹³

Dans la V^e Homélie, "Bienheureux les miséricordieux parce qu'ils obtiendront miséricorde" suscite dans le Commentaire de Grégoire deux développements importants sur le Jugement. Ils s'ouvrent tous deux sur des références pauliniennes. Pour le premier développement, il s'agit de Rom 2,7: "Le jugement divin, suivant par un vote incorruptible et juste ce qui dépend de notre propos, accorde à chacun ce que lui-même se trouve avoir préparé", pour ceux qui, par leur persévérance à bien faire, comme dit l'apôtre, recherchent gloire et honneur, la vie éternelle mais pour ceux qui se rebellent contre la vérité et écoutent l'injustice, la colère et la tribulation "et tous les noms de la sombre rétribution".¹⁴ Et dans la reprise finale du thème comme article de foi, c'est encore à Paul que Grégoire fait allusion: "Nous croyons et croyons en vérité que toute la nature humaine comparaitra devant le tribunal du Christ (cf. Rom 14,10) afin que chacun recueille le prix de ce qu'il aura fait pendant qu'il était en son corps, soit en bien, soit en mal" (cf. 2 Cor 5,10).¹⁵

Dans ces deux développements de la V^e Homélie, c'est surtout la scène de Mt 25,31-46 qui sert de trame à l'évocation du Juge-

¹¹ Cf. par ex. *An. et res.* (PG 46, 148 A; 156 B); *Eccl.* 1,13 (SC 416, 144-145, éd. F. VINEL, Paris 1996); voir M. ALEXANDRE, Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse: Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. *Analisi storico-religiosa*, Milan 1981, 122-169, spec. 128-139.

¹² GNO VII/II 100,24-25.

¹³ Ib. 100,26-28. Cf. V^e Homélie p. 135,15 "la ténèbre sombre", 16 "le feu obscur", p. 136,17-19 "les larmes et le grincement des dents . . . , la ténèbre, la flamme . . . , le ver sans fin".

¹⁴ Ib. 129,26-130,7.

¹⁵ Ib. 133,27-134,3.

ment. Grégoire cite les sentences antithétiques du roi (Mt 25,34.41: p. 130,5), commente ses justifications (Mt 25,40.45: p. 134,18–19). Des allusions semblables figurent aussi dans la VIII^e Homélie.¹⁶

Et en posant dans l'exorde de cette homélie un problème exégétique, Grégoire justifie ce lien qu'il établit entre Béatitudes et scène du Jugement chez Matthieu. Pourquoi une récompense égale est-elle promise aux pauvres en esprit et aux persécutés pour la justice? Pourquoi dans la scène du Jugement, le roi fonde-t-il ses sentences sur la compassion, le partage, l'amour réciproque, sans mentionner pauvreté, persécution? En fait, répond Grégoire "le but est le même dans tous les cas, tout se tient, tendant efforts et respiration vers un seul but".¹⁷

Le motif du Jugement est placé sous le signe de la crainte salutaire. Dans la III^e Homélie, Grégoire voit dans "Bienheureux les affligés parce qu'ils seront consolés", un premier sens, obvie, l'affliction pour des fautes et des péchés amenant à la conversion bienheureuse, une interprétation déjà présente chez Clément d'Alexandrie.¹⁸ Il rappelle à ce propos l'enseignement de Paul sur les deux tristesses: "L'œuvre de la tristesse mondaine est la mort tandis que l'autre tristesse (selon Dieu) apporte le salut par la conversion à ceux qui sont attristés".¹⁹ À partir de ce rapprochement, il développe une comparaison médicale avec le traitement par incision, cautérisation, d'un membre nécrosé, paralysé, procurant une conscience douloureuse et salutaire. L'affliction bienheureuse joue un rôle comparable: "Lorsque, comme dit l'apôtre, certains 'complètement insensibles (Eph 4,19)', s'abandonnent à la vie de péché, morts en vérité et paralysés pour la vie de vertu, ils n'ont aucune conscience de ce qu'ils font. Mais si le Verbe médecin les touche avec des remèdes chauds et brûlants à fond, je veux dire les sombres menaces du Jugement à venir et perce profondément leur cœur par la crainte de ce qui est attendu et si la crainte de la géhenne, le feu qui ne s'éteint pas, le ver sans fin, le grincement des dents, les pleurs ininterrompus et les ténèbres extérieures, tout cela comme des remèdes chauds et perçants, il l'applique, il en réchauffe celui qui était engourdi par les états voluptueux; s'il le ramène à la conscience de la vie dans laquelle il était,

¹⁶ Ib. 162,23–163,20.

¹⁷ Ib. 162–163.

¹⁸ *Strom.* IV 6,36.

¹⁹ GNO VII/II 100,2–8; cf. 2 Cor 7,10.

il le rendra bienheureux, en mettant en son âme une conscience douloureuse”.²⁰ Par deux fois, Grégoire a employé le mot φόβος. De même, il reparaît dans la VI^e Homélie: “Si l’effort pour le bien est jugé pénible, compare avec la vie opposée et tu trouveras combien le mal est plus pénible, si tu regardes non pas le présent, mais ce qui vient après cela. En effet celui qui a entendu parler de la géhenne s’éloignera des plaisirs du péché sans peine ni effort, mais la crainte seule suffira à ses pensées pour chasser les passions”.²¹ Ce rôle de la crainte dans le processus de conversion des pécheurs est bien analysé, à des degrés divers, par Origène²² ou Basile, par exemple.²³

Dans la V^e Homélie, “Bienheureux les miséricordieux parce qu’ils obtiendront miséricorde”, le verset où le temps de la rétribution finale est sans doute le plus suggéré par Matthieu, entraîne Grégoire dans deux développements sur le Jugement dernier, de tonalité différente d’ailleurs, mais remarquablement insistants dans leur succession.²⁴

Le second développement se situe en fin d’homélie, en un lieu qu’on pourrait qualifier de “stratégique” et il offre un exemple particulièrement frappant de cette “pastorale de la peur”²⁵ pratiquée par les prédicateurs contemporains et par Grégoire de Nysse lui-même, ainsi, dans les sermons *Sur l’amour des pauvres*,²⁶ *Contre les usuriers*,²⁷ *In S. Pascha*,²⁸ *In Ps. 6*.²⁹ Dans ce finale de la V^e Homélie, la longue réécriture de Mt 25,31–46 constitue une sorte d’exercice spirituel, avec composition de lieu, transféré des pratiques monastiques individuelles, attestées, par exemple, dans tel *Apophtegme* d’Évagre,³⁰ à la prédication pour la communauté chrétienne.

Il s’agit, dit Grégoire, “de saisir, avec audace sans doute, ce qui est indicible et invisible par la parole et de percevoir déjà la béati-

²⁰ Ib. 100,18–101,3.

²¹ Ib. 147,20–148,1.

²² Cf. *Ser. Mt. 70*, éd. E. KLOSTERMANN (= GCS 38), Leipzig 1933, 170,6–10; *C. Celse VI 25–26*, éd. M. BORRET (= SC 147), Paris 1969, 242–245.

²³ *In Ps. 33,8* (PG 29, 369 D).

²⁴ GNO VII/II 129,26–131,8 et 133,23–136,23.

²⁵ J. DELUMEAU a analysé ce type de prédication, tant pour le Moyen-Âge (cf. *La peur en Occident XIV^e–XVII^e siècles*, Paris 1978, 197–229 [L’attente de Dieu]) que pour les temps post-tridentins (cf. *Leçon inaugurale, Chaire d’histoire des mentalités religieuses dans l’Occident moderne*, Paris 1975).

²⁶ GNO IX 99–100 et 111–113, 121.

²⁷ Ib. 204.

²⁸ Ib. 264–268.

²⁹ GNO V 190–191, 193.

³⁰ Évagre 1 et 4 (PG 65, 173 B–C, 173 D).

tude de la rétribution de ceux qui obtiennent miséricorde”.³¹ C’est en effet d’abord à ceux-ci que Grégoire s’attache, imaginant devant le Juge de toute la création, la présence des bénéficiaires de la miséricorde du juste, cette présence qu’il décèle en philologue dans le deictique de Mt 25,31.41: “Dans la mesure où vous avez fait cela à l’un de *ces* plus petits qui sont mes frères”.³²

Ce motif spectaculaire est alors véritablement mis en scène.³³ Grégoire parle précisément de ce “si grand théâtre”.³⁴ Le spectacle est visuel, sonore aussi, avec les acclamations reconnaissantes de ceux qui ont reçu les bienfaits du miséricordieux.³⁵ Cette béatitude est approchée à travers des interrogations répétées: “Quel sera vraisemblablement l’état de son âme, si au temps de l’examen, le bienfaiteur est identifié par les bénéficiaires de ses bienfaits, sous les acclamations des voix reconnaissantes devant le Juge de toute la création? Est-ce qu’il aura besoin d’une autre béatitude, celui qui sera proclamé dans un tel théâtre?”.³⁶ L’auditeur de Grégoire est ainsi pris à parti, sommé de prendre position dans cette représentation pour la miséricorde. De même, les interrogations pressantes s’adressant au riche qui estime plus la matière sans âme des richesses et l’incitant à comparer l’éclat de l’or, des pierres précieuses et “ce bien que l’espérance suppose”,³⁷ sont autant de moyens d’impliquer le lecteur dans ce débat.

Ce premier temps est repris en crescendo avec une théâtralisation plus marquée encore. Les éléments visuels de Mt 25,31–46 sont soulignés, amplifiés, avec des références apocalyptiques: “Lorsque celui qui règne sur la création se dévoilera (ἀποκαλύψει) à la nature humaine, siégeant magnifiquement sur son haut trône de gloire, lorsqu’on verra (ὁφθῶσι) autour de lui les innombrables myriades des anges³⁸ et lorsqu’aux yeux de tous (ἐν ὀφθαλμοῖς . . . πάντων) adviendra le Royaume secret des cieux et que seront manifestés (ἀναδειχθῇ) à l’opposé les châtements terrifiants³⁹ et qu’au milieu de tout cela, toute

³¹ GNO VII/II 134,4–6.

³² Ib. 134,19–20.

³³ Dans Sag 5,1–13, le juste fait face à ceux qui l’ont opprimé.

³⁴ GNO VII/II 134,13–14. L’expression évoque 1 Cor 4,9.

³⁵ Ib. 134,6–14.

³⁶ Ib. 134,9–14.

³⁷ Ib. 134,22–135,3.

³⁸ Cf. Dan 7,10.

³⁹ Cf. par ex. 4 Esdras VII, 36.

la nature humaine comportant tous ceux qui sont nés depuis la première création jusqu'à l'achèvement de l'univers, se tiendra suspendue (μετέωρος) entre crainte et espérance du futur, tremblant maintes fois devant l'une ou l'autre des issues en attente".⁴⁰ Dans ce décor, sur cette foule, se détachent en dyptique le miséricordieux et le mauvais riche, de part et d'autre du Juge. En effet, ici comme dans le premier temps de cette séquence, Grégoire, à partir de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament,⁴¹ lie au registre royal de Mt 25,31-46, le registre judiciaire,⁴² particulièrement saisissant pour qui connaissait les tribunaux de l'Empereur ou du gouverneur le représentant, rapprochement fréquent chez les contemporains de Grégoire.⁴³

Dans ce second temps, les éléments vocaux sont particulièrement importants. Pour le miséricordieux, Grégoire redouble la mention des cris d'acclamation et de reconnaissance des pauvres secourus parmi lesquels il est conduit, "brillant de confiance en ses œuvres devant le juge". De nouveau Grégoire interpelle son auditoire en interrogations pressantes: "Est-ce qu'il jugera selon la richesse matérielle ce sort heureux? Est-ce qu'il acceptera au lieu de ces biens, toutes les montagnes, vallées, mer converties en or?"⁴⁴ Mais surtout du côté du riche sans miséricorde jadis, Grégoire développe une longue prosopopée des pauvres, s'ouvrant par la parole d'Abraham en Lc 16,25: "Souviens-toi que tu as reçu tes biens dans ta vie" et se poursuivant en une série d'antithèses brèves depuis: "Tu as enfermé dans les coffres-forts avec la richesse la miséricorde et tu as laissé sur terre la tendresse", jusqu'à: "Tu as fui la miséricorde, la miséricorde te fuira, tu as eu le pauvre en dégoût, celui qui à cause de moi s'est fait pauvre te prendra en dégoût".⁴⁵

L'auditoire est poussé à vivre par anticipation l'angoisse de cette scène où se font face "royaume des deux et châtiments terribles" où

⁴⁰ GNO VII/II 135,3-13.

⁴¹ Ib. 134,1-3 cite Rom 14,10 (p. 130,3-4 citait Rom 2,7-9) et Dan 7,10 est évoqué p. 135,5-6, tous textes explicitant le thème du Jugement.

⁴² Ib. 133,23.26.27; 134,1-3.16-17; 135,16.18 et dans le passage précédent 129,26; 130,1.3-4.

⁴³ Cf. par ex. Basile de Césarée, *Div.* (PG 31, 296 B); Jean Chrysostome, *À Théodore* 1,12. On pense à la représentation du Christ-Juge du Médaillon Barberini (H. LECLERCQ, Médaillon Barberini: DACL 8/1 [1924] 279-289, fig. 64): le Christ trône entouré de six apôtres, à ses pieds des fouets et des jetons portant la croix cantonnée et le chrisme; derrière les chancels évoquant une salle de tribunal, les fidèles font un geste d'adoration.

⁴⁴ GNO VII/II 16-22.

⁴⁵ Ib. 135,28-136,11.

toute la nature humaine est suspendue entre crainte et espérance du futur, tremblant maintes fois devant l'une ou l'autre des issues en attente", où même "ceux qui ont vécu avec une bonne conscience se défont du futur en voyant d'autres gens entraînés par leur mauvaise conscience vers cette fameuse ténèbre sombre, comme par un bourreau".⁴⁶ Cette approche psychologique culmine dans le sentiment d'impuissance qu'exprime pour finir le topos rhétorique: "Mais où sont?"⁴⁷ en une dernière série d'interrogations: "Où est l'or? Où les vases éclatants? Où la sécurité apposée sur les trésors avec des sceaux? Où les chiens préposés aux gardes nocturnes? Les armes préparées contre ceux qui complotent? Les marques inscrites sur les documents? Qu'est-ce que cela face aux pleurs et aux grincements de dents? Qui illuminera la ténèbre? Qui éteindra la flamme? Qui détournera le ver sans fin?"⁴⁸

Cependant, de ce comble d'angoisse, brusquement, Grégoire ramène l'auditoire au verset commenté, à l'espérance fondée sur une conversion à la miséricorde ardemment provoquée par le prédicateur: "Passons donc, mes frères, à la parole du Seigneur, enseignant en peu de mots tant de choses sur le futur et devenons miséricordieux, pour qu'ainsi nous devenions bienheureux dans le Christ Jésus, notre Seigneur".⁴⁹

On a donc dans cette séquence finale, en crescendo, le déploiement eschatologique, rhétorique, protreptique, des "quelques mots" de Jésus. Mais même en ce lieu où le travail de conversion s'effectue avec tant d'éclat, la volonté d'intériorisation de Grégoire demeure. En effet, une formule paradoxale ouvre ce développement: "La justice du Jugement divin montre que le choix (προαίρεσις) de l'homme en faveur des inférieurs est en faveur d'une prérogative supérieure: aussi, d'une certaine façon, l'homme est son propre juge, remettant le vote à son égard au jugement de ses subordonnés".⁵⁰ Le Jugement est auto-jugement et les châtements sont liés au remords: certains

⁴⁶ Ib. 135,13-16.

⁴⁷ Le motif est ancien; cf. par ex. Philon, *Deus* 173-178; *Jos.* 131-136; Marc-Aurèle, *Pensées* IV 32, VI 47, VII 58 (éd. W. THEILER, *Wege zu sich selbst*, Zurich-Munich 1974, 324). On ne saurait guère établir de relations d'emprunt d'auteur à auteur; cf. J. BERNARDI, La formule ποῦ εἰσίν: Jean Chrysostome a-t-il imité S. Grégoire de Nazianze?: *StPatr* 1 (= TU 63), Berlin 1957, 177-181.

⁴⁸ GNO VII/II 136,11-19.

⁴⁹ Ib. 136,19-23.

⁵⁰ Ib. 133,23-27.

sont “entraînés par leur mauvaise conscience (ὕπὸ τοῦ πονηροῦ συνειδότος) vers cette fameuse ténèbre sombre comme par un bourreau”.⁵¹ La figure des anges de la punition qu’on voit à l’œuvre par exemple dans l’*Apocalypse de Pierre*,⁵² connaît ici une remarquable intériorisation.

Plus haut dans la même homélie, l’appel à la responsabilité humaine s’était exprimé de façon fondamentale,⁵³ offrant d’emblée le sens profond du développement final. On retrouvait là les thèses grégoriennes essentielles de la liberté constitutive de l’homme “à l’image” (Gen 1,26). Le Bien ne dépend de rien d’extérieur, il est en notre pouvoir. Il est impossible de trouver ce qu’on désire si l’on ne s’accorde pas à soi-même le Bien. Les versets évangéliques, fortement sollicités, appuient cette assertion: “Le Royaume de Dieu est à l’intérieur de vous” (Lc 17,21), “tout homme qui demande reçoit, celui qui cherche trouve et on ouvrira à celui qui frappe” (Mt 7,7–8). Tout dépend de notre γνώμη, en bien comme en mal: “Le penchant vers le pire se réalise sans qu’aucune contrainte extérieure y oblige, mais le mal prend consistance avec le choix . . .”. Il existe “une puissance indépendante (αὐτοκρατής) et dotée de libre-arbitre (αὐτεξούσιος), que le maître de la nature a fabriquée et insérée dans la nature des hommes . . . Et le jugement divin, suivant par un vote incorruptible et juste ce qui dépend de notre propos (πρόθεσις), accorde à chacun ce que lui-même se trouve avoir préparé selon le mot de Rom 2,7–8 “pour ceux qui par leur persévérance à bien faire . . . recherchent gloire et honneur, la vie éternelle, mais pour ceux qui se rebellent contre la vérité et obéissent à l’injustice, la colère et la tribulation” et “tous les noms de la sombre rétribution”, ajoute Grégoire. Cette définition si forte du Jugement-constat, Grégoire la prolonge par la comparaison du miroir fidèle, donnant, sans responsabilité de sa part, un reflet sombre, ou rayonnant, du visage sombre ou rayonnant: “Ainsi le juste Jugement de Dieu se conforme à nos dispositions: tel est notre état, tel est ce qu’il nous donne en retour, de notre propre fonds”. À partir de là, Grégoire peut donner la droite exégèse de grands textes scripturaires, d’abord de Mt 25,34 et 41: “Venez, les bénis”, “Allez, les maudits” . . .: “Est-ce qu’il y a en cela une contrainte extérieure attribuant à ceux de droite la parole douce, à ceux de gauche, la parole sombre? Est-ce que les uns n’ont pas obtenu par

⁵¹ Ib. 135,14–16.

⁵² 7,4; cf. 1 Hénoc 53,3; 56,1; 62,11; 63,1.

⁵³ GNO VII/II 129,1–131,8.

ce qu'ils ont fait la miséricorde et les autres par leur comportement dur à l'égard de leurs frères de race, rendu la divinité dure pour eux?" De même Grégoire applique cette analyse à la péricope de Lazare et du riche, pourtant rattachée dans l'Évangile de Luc, non au Jugement dernier, mais à l'après-mort: "La goutte de la miséricorde ne peut se mêler à la dureté. Quelle communauté y a-t-il de la lumière avec la ténèbre (cf. 2 Cor 6,14)?" Enfin, citant Gal. 6,7-8: "Qui sème dans la chair récoltera de la chair la corruption, qui sème dans l'esprit récoltera de l'esprit la vie éternelle", Grégoire en reprend les métaphores en ses termes propres: "La semence, c'est, je pense, le choix de l'homme, la récolte, le contre-don pour son choix (σποράν οἶμαι τὴν ἀνθρωπίνην εἶναι προαίρεσιν, θέρος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ προαιρέσει ἀντίδοσιν)", ἐπὶ fécond ou brassée d'épines.

Des développements analogues figurent dans les sermons *Sur l'amour des pauvres*.⁵⁴ Et l'on connaît la formule paradoxale du *De infantibus praemature abreptis*: "Nous appelons par catachrèse rétribution (ἀντίδοσιν) la conséquence nécessaire".⁵⁵

Ce lien si fort marqué entre Jugement de Dieu et libre-arbitre, cette conception du Jugement-constat, voire d'un auto-jugement, rappelle l'interprétation qu'Origène donnait de la séparation des brebis et des boucs (Mt 25,31-46), texte ici placé au centre de la réflexion eschatologique de Grégoire: "Les saints sont à droite, eux qui ont accompli des œuvres droites et se sont tournés pleinement vers la justice qui est toujours à la droite de Dieu . . . ; ils sont à la droite du Roi où est repos et gloire. Ceux qui se sont séparés eux-mêmes de la droite pour aller vers la vie perverse, à cause de leurs œuvres très mauvaises et gauches, sont tombés à gauche, c'est à dire dans la tristesse des tourments des damnés, parce qu'ils se tiennent à gauche".⁵⁶

II. GÉHENNE, ROYAUME DES CIEUX ET LIEU CÉLESTE.

UNE SPIRITUALISATION DES REPRÉSENTATIONS SPATIALES

Une volonté analogue d'intériorisation se lit dans les références de Grégoire aux désignations "spatiales" de l'au-delà, comme dans l'exégèse qu'il propose de leurs contradictions apparentes.

⁵⁴ GNO IX 99-100; 112,1-4.

⁵⁵ GNO III/II 82,15-17.

⁵⁶ *Ser. Mt.* 70 (GCS 38, 166-167); cf. 171.

S'il mentionne la géhenne, c'est pour souligner la crainte qu'elle doit susciter, dans l'homélie III, comme dans l'homélie VI. Rappelant les conseils de pureté du Sermon sur la montagne dans l'homélie VI, Grégoire écrit: "Mais si l'effort pour le bien est jugé pénible par toi, compare avec la vie opposée et tu trouveras combien le mal est plus pénible, si tu regardes non pas le présent, mais ce qui vient après cela. En effet celui qui a entendu parler de la géhenne, s'éloignera des plaisirs du péché sans peine ni effort, mais la crainte seule suffira à ses pensées pour chasser les passions".⁵⁷ Seules des réminiscences scripturaires s'ajoutent à une rapide mention dans l'homélie III,⁵⁸ on l'a vu – le feu qui ne s'éteint pas,⁵⁹ le ver sans fin,⁶⁰ le grincement des dents⁶¹ et les pleurs incessants,⁶² la ténèbre extérieure.⁶³ Ailleurs, dans l'homélie V, certains inflexibles de l'auteur marquent ces sobres rappels. Grégoire en oxymores parle ainsi du "feu ténébreux",⁶⁴ de la "ténébreuse flamme";⁶⁵ il joue de l'antithèse, confrontant face à face Royaume des cieux et terribles châtiments.⁶⁶ Mais l'on n'a pas les efflorescences imaginatives qu'on trouve ailleurs. Ainsi, dans l'*Apocalypse de Paul*,⁶⁷ des vers d'une coudée, à deux têtes, sont placés près des négateurs de la résurrection. Ils grouillent comme des nuages dans l'*Apocalypse de Pierre*.⁶⁸ Dans la *Vision d'Esdras*,⁶⁹ les vers qui ne s'arrêtent jamais ont une longueur de sept cents coudées; devant leur gueule se tiennent de nombreuses âmes de pécheurs; lorsqu'ils reprennent leur souffle, douze mille âmes s'y engagent comme des mouches et lorsqu'ils expirent, elles ressortent toutes mais la chaleur de chacune est différente. Basile lui-même, dans l'*Homélie sur le Ps. 33,12*,⁷⁰ évoque la race venimeuse et carnivore des vers, se nourrissant sans satiété, jamais lassée, causant des souffrances insup-

⁵⁷ GNO VII/II 147,20–148,1.

⁵⁸ Ib. 100,26–28.

⁵⁹ Cf. Mt 3,12; Lc 3,17; Mc 9,43.48.

⁶⁰ Mc 9,48.

⁶¹ Cf. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28.

⁶² Cf. Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28.

⁶³ Cf. Mt 8,12; 22,13; 25,30.

⁶⁴ GNO VII/II 135,26.

⁶⁵ Ib. 136,18.

⁶⁶ Ib. 135,8–9.

⁶⁷ 42 (Écrits apocryphes chrétiens, éd. F. BOVON, P. GEOLTRAIN, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1997, 816).

⁶⁸ 7,10 (ib. 764).

⁶⁹ 34–35 (ib. 611).

⁷⁰ PG 29, 372 B.

portables par sa voracité. Jean Chrysostome évalue le degré du feu inextinguible, plus terrible qu'une fièvre ardente, ou un bain trop chaud.⁷¹

Dans les *Homélies sur les Béatitudes* on pressent déjà, dans le rôle accordé à la mauvaise conscience, bourreau du pécheur,⁷² l'interprétation spirituelle que Grégoire explicite ailleurs, à la façon d'Origène.⁷³ Ainsi dans l'*Homélie sur le Ps. 6*, Grégoire parle du "ver sans fin de la conscience qui ronge toujours l'âme de honte et renouvelle ses douleurs par la mémoire de ce qui a été mal vécu".⁷⁴

Dans les Béatitudes mêmes, Grégoire prête évidemment grande attention au Royaume des cieux dévolu aux pauvres en esprit (Mt 5,3), comme aux persécutés (Mt 5,10 cf. 12) et à la terre promise en héritage aux doux (Mt 5,4). C'est dans la fragmentation du commentaire, à l'occasion de chaque verset qu'il propose ses interprétations, indirectement dans la I^{re} Homélie⁷⁵ et surtout, très explicitement, dans la II^{re} Homélie,⁷⁶ avec des compléments dans la VIII^{re} Homélie.⁷⁷ Cependant par sa conception des Béatitudes comme un ensemble organisé, gradué, il tente de résoudre globalement l'apparent illogisme qui fait passer du Royaume des cieux dans la première Béatitude, à la terre dans la deuxième Béatitude, et d'imposer ainsi une unité à ses exégèses.

Dans la I^{re} Homélie, l'expression "Royaume des cieux" n'est pas

⁷¹ À Théod. 10.

⁷² GNO VII/II 135,15-16.

⁷³ Le feu: "Lorsque l'âme a assemblé en elle une multitude de mauvaises œuvres et une abondance de péchés, au temps voulu tout cet assemblage de fautes entre en ébullition et devient supplice, il s'enflamme et devient châtement; ensuite l'esprit lui-même (ou la conscience) se rappelle, grâce à la puissance divine, toutes les actions dont il avait imprimé en lui les empreintes et les formes lorsqu'il péchait... et alors la conscience elle-même est agitée et piquée par ses propres aiguillons et devient sa propre accusatrice et son propre témoin" (*Péri archôn* II 10,4 commentant Is 50,11 et 1 Cor 3,12); cf. *Ser. Mt.* 72 (GCS 38, 171) et l'article de H.J. HORN, *Ignis aeternus*. Une interprétation morale du feu éternel chez Origène: REG 82 (1969) 76-89. Le ver est lié au feu en Is 66,24 par lequel Origène commente son interprétation du feu chez Matthieu; cf. *Ser. Mt.* 72 (GCS 38, 171,29-31). De plus, Origène, à partir de Prov 25,20, y voit le chagrin lésant le cœur qui ne met pas son trésor en ce qui est céleste et spirituel (*Comm. Mt.* X 14, éd. R. GIROD [= SC 162], Paris 1970, 200). Si ici le sens n'est pas eschatologique, l'interprétation origénienne du ver eschatologique semble être celle que vise Augustin dans la *Cité de Dieu* XXI,IX,2, puisqu'il la relie entre autres à Prov 25,20.

⁷⁴ GNO V 190,17-18.

⁷⁵ GNO VII/II 88,26-89,19.

⁷⁶ Ib. 90,8-93; cf. 94,10-15; 98,19 comparable à *Béat.* 1 (78, 5).

⁷⁷ Ib. 162,7-19; 169-170.

commentée frontalement. Grégoire éclaire simplement la mention des cieux en l'inscrivant dans un réseau scripturaire.⁷⁸ Il cite "le trésor dans le ciel" proposé au jeune homme riche, s'il vend tous ses biens (Mt 19,21). Il voit encore dans la Béatitude la réponse à la question posée peu après par les disciples: "Tout ce que nous avons nous l'avons abandonné pour te suivre. Qu'aurons-nous donc?" (Mt 19,27). Opposant enfin à la lourdeur de la matière, de la richesse, la légèreté ascensionnelle de la vertu et rappelant selon 1 Thess 4,17, le ravissement dans les hauteurs à la fin des temps (ἵνα μετάρσιός τε καὶ διαέριος ἄνω φέρεται, καθὼς φησὶ ὁ ἀπόστολος, ἐπὶ νεφέλης συμμετεωροπορῶν τῷ θεῷ), Grégoire en déduit le conseil commun: "Soyons pauvres de ce qui tire vers le bas pour parvenir dans les hauteurs", l'allégement s'opérant par la dispersion des biens dans le don aux pauvres.

Quant à la βασιλεία, c'est aussi par des allusions scripturaires que Grégoire l'éclaire, mêlant des réminiscences de 2 Cor 8,9 sur la kénose, cité plus haut,⁷⁹ à une reprise de 2 Tim 2,12: "Donc si tu es pauvre (συμπτωχεύσης) avec celui qui est devenu pauvre, tu régneras (συμβασιλεύσης), c'est sûr, avec celui qui est roi".⁸⁰

Dans la II^e Homélie, l'éclairage est différent: dans la confrontation avec la terre promise en héritage aux doux, au-dessus du dos de la voûte céleste, le Royaume des cieux désigne "l'indicible béatitude dans les cieux".⁸¹ Dieu choisit dans le registre usuel "quelque chose de grand et dépassant presque tout ce que recherchent les hommes en cette vie, la royauté".⁸²

Dans la VIII^e Homélie, l'éclairage change encore, à plusieurs égards. D'emblée, à propos de l'ogdoade, Grégoire écrit: "Ici la huitième Béatitude comporte la restauration dans les cieux de ceux qui étaient tombés dans l'esclavage mais qui ont été de nouveau rappelés de l'esclavage à la royauté".⁸³ Le motif est explicité plus loin lorsque Grégoire décrit la libération du péché pour celui qui court bien loin du poursuivant, du persécuteur: "Celui qui commet le péché, dit le Seigneur, est l'esclave du péché (Jn 8,34)". Donc celui qui s'est détaché de ce qui l'asservissait est libre par la dignité qu'il

⁷⁸ Ib. 88-89.

⁷⁹ Ib. 83,8.

⁸⁰ Ib. 89,15-16.

⁸¹ Ib. 91,4.

⁸² Ib. 91,14-15.

⁸³ Ib. 161,23-162,3.

obtient. Et la plus haute espèce de liberté, c'est d'être doté du libre-arbitre (αὐτεξούσιον). Et la dignité royale n'admet de supérieure à elle aucune tyrannie. Donc, si celui qui s'est séparé du péché est doté du libre-arbitre et si le propre de la royauté est son caractère indépendant (αὐτοκρατές) et sans maître (ἀδέσποτον), il s'ensuit qu'on peut estimer heureux celui qui est persécuté par le mal, parce que cette persécution lui procure la dignité royale. Ne souffrons donc pas, mes frères, d'être écartés des biens terrestres. En effet, celui qui quitte ce séjour demeure dans les palais (βασιλείαις) célestes".⁸⁴ Avec le riche vocabulaire de la liberté, le thème royal est ici présent, opposé à l'esclavage, comme dans la III^e et V^e Homélie,⁸⁵ comme dans le traité *Sur la création de l'homme*,⁸⁶ note de la divinité, note de l'homme à l'image, au commencement comme à la fin. Cependant, de façon plus "spatiale" sans doute, le passage se prolonge par l'évocation des deux éléments (στοιχεῖα) destinés à la nature raisonnable, la terre, pour ceux qui ont reçu la vie charnelle, le ciel, pour les êtres incorporels. "Or il faut bien que notre vie soit située quelque part. Si nous ne sommes pas persécutés loin de la terre, nous demeurerons de toutes façons sur terre; si nous sommes repoussés d'ici-bas, nous partirons vers le séjour du ciel".⁸⁷ Le ciel, séjour des anges, accueille ici, après leur mort, les martyrs.

Mais plus haut dans cette même homélie, la référence aux cieux était porteuse d'un autre sens, quasi-métaphorique. La régularité des phénomènes célestes s'opposant aux altérations et changements du lieu terrestre, "en parlant de 'Royaume des cieux'; le texte montre, écrit Grégoire, l'immutabilité et l'identité constante de la récompense préparée en espérance".⁸⁸ On reconnaît ici la conception du ciel immuable, la référence métaphorique au ciel, présente par exemple dans le *Timée* 90 pour la plante céleste.

Dans la VII^e Homélie, les versets de Phil. 3,14: "Je cours vers le but envue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut" apparaissent de plus en filigrane.⁸⁹ Et la vision d'Étienne rend présents "les cieux ouverts" pour les persécutés.⁹⁰

⁸⁴ Ib. 169,8–18.

⁸⁵ *Béat.* 3 (GNO VII/II 104,21; 105,28–106,18); 5 (129; 132,5–19).

⁸⁶ Ch. 4 (PG 44, 136 B–D).

⁸⁷ GNO VII/II 169,19–25.

⁸⁸ Ib. 169,19–25.

⁸⁹ Ib. 164,2–3; 170,5–6.

⁹⁰ Ib. 165,17–29; cf. Actes 7,55–60.

Dans la polysémie exégétique, la portée cosmologique de l'expression "Royaume des cieux" ne disparaît pas totalement. Mais elle s'efface devant l'importance des résonances spirituelles. De ce type d'exégèse on peut rapprocher l'exégèse plus fortement spirituelle encore de "Notre Père qui es dans les cieux", elle-même inspirée du traité *Sur la prière* d'Origène:⁹¹ "La distance entre le divin et l'humain n'est pas affaire de lieu (οὐ τοπική . . . ἡ διάστασις) . . . L'éloignement de la vertu par rapport au vice est une réalité spirituelle (νοητῶς), il ne dépend que de la volonté de l'homme d'être ici ou là selon son désir. Donc puisqu'il n'y a pas de peine à choisir le bien et qu'on obtient forcément ce qu'on a choisi, tu peux être tout de suite dans le ciel à saisir Dieu en esprit".⁹²

Qu'en est-il de la terre (Mt 5,4)? Grégoire énonce d'abord sa conception de l'ordre des Béatitudes comparable aux degrés d'une échelle. Ce présupposé fondamental le pousse à poser d'emblée le problème exégétique de la relation de la deuxième Béatitude à la première: "La parole paraît étrange par rapport à l'étape précédente. Il n'est en effet pas possible, dira peut-être celui qui l'entend, comme dans une disposition de degrés, de concevoir, après le 'Royaume des cieux' (Mt 5,3), l'héritage de la terre' (Mt 5,5). Mais s'il fallait que la parole suive la nature des choses, il aurait été plus logique que la terre ait été placée avant le ciel, afin que l'ascension s'effectue pour nous d'ici bas vers lui".⁹³

La solution est donnée en simple assertion tout d'abord: "Mais si nous devenons en quelque sorte ailés par la parole et nous dressons sur le dos de la voûte céleste (ὑπὲρ τὰ νῶτα τῆς οὐρανίας ἀψίδος), nous trouverons là la terre supra-céleste (ὑπερουράνιον) réservée en héritage pour ceux qui ont vécu selon la vertu. Ainsi ne semble pas erroné l'ordre d'enchaînement des Béatitudes: le 'ciel' d'abord, puis la terre proposée pour nous par Dieu en ses promesses. En effet, ce qui est apparent, dans la mesure où cela concerne la sensation corporelle, est entièrement en affinité avec soi-même. Et si une chose (= le ciel visible?) semble haute, selon la distance spatiale, elle est pourtant au-dessous de la substance intelligible à laquelle l'esprit ne peut accéder s'il n'a pas franchi par la raison au préalable ces réalités qu'atteint la sensation".⁹⁴ En qualifiant la terre de supra-céleste,

⁹¹ XXIII 1-5 (GCS II 349-353, éd. P. KOETSCHAU, Berlin 1899).

⁹² *Or. Dom.* 2 (GNO VII/II 28,11-20).

⁹³ *Béat.* 2 (GNO VII/II 89,22-90,13).

⁹⁴ *Ib.* 90,13-24.

Grégoire résout le problème soulevé, tout en respectant l'enchaînement fondamental des Béatitudes. Le ciel de la première Béatitude est-il "le dos de la voûte céleste"? Il semble bien, du moins dans cette première approche.

Après un détour théorique sur la condescendance de l'Écriture usant de termes familiers, à portée symbolique, Grégoire peut conclure: "Donc que l'homonymie de la 'terre' après les 'deux' n'entraîne pas de nouveau ton intelligence vers la terre d'en bas, mais si toutefois tu as été exalté par la Parole à travers les Béatitudes précédentes et que tu aies accédé à l'espérance céleste, préoccupe-toi de cette terre qui n'est pas l'héritage de tous les hommes, sauf de ceux qui par la douceur de leur vie sont jugés dignes de cette promesse".⁹⁵

Sur cette base, enfin, Grégoire construit un réseau de citations et allusions scripturaires,⁹⁶ ici aussi instrument exégétique essentiel. La "terre des vivants" du Ps 26,13 l'"eau du repos" et le "lieu de verdure" du Ps 22,2 la "cité de Dieu" du Ps 86,3, comme la double référence à 1 Thess 4,17 expriment l'espérance eschatologique. Les réminiscences de Gen 2-3 disent combien cette espérance est celle d'un retour au Paradis: "une 'terre des vivants' (Ps 26,13) dont la mort n'a pas approché (cf. Gen 3,19), dans laquelle le 'chemin des méchants' (cf. Ps 1,1) n'a pas été foulé, qui n'a pas reçu sur elle la trace de la méchanceté, que n'a pas entaillée du soc de la perversité 'celui qui sème l'ivraie' (cf. Mt 13,25), qui ne produit pas 'chardons et épines' (cf. Gen 3,18), où se trouve 'l'eau du repos' et 'le lieu de verdure' (cf. Ps 22,2) et la source divisée en quatre (cf. Gen 2,6.10) . . .", et plus loin "cette terre absolument féconde en fruits de beauté (cf. Gen 2,9; Apoc 2,7; 22,2), qui s'enorgueillit de l'Arbre de vie (cf. Gen 2,9), qu'arrosent les sources (cf. Gen 2,6) des dons de l'Esprit". La "vigne cultivée par le Père" (cf. Jn 15,1) dit le centre christologique de cette espérance.⁹⁷ Et la fécondité sans ivraie ni épines, irriguée par les sources des dons de l'Esprit semble suggérer l'insertion dans le présent.

Ce dossier scripturaire est lu à la lumière de l'interprétation fondamentale; au delà de la terre et du ciel sensible, les cieux, la terre céleste, béatitude d'au-delà. Cela est particulièrement net pour

⁹⁵ Ib. 91,26-92,4.

⁹⁶ Ib. 92,4-93,6; cf. 94,12-15.

⁹⁷ Grégoire transpose ici le thème de la vigne de terre promise, la vigne de Paradis des apocalypses juives et des rêves millénaristes; cf. ALEXANDRE (note 11) 151-152.

1 Thess 4,17 dont Grégoire retient, plus que les précisions – “dans les nuées”, “dans l’air” – le mouvement ascensionnel du ravissement vers le Seigneur.

Et le retour des métaphores ascensionnelles – la montagne de l’Évangile avec ses collines successives,⁹⁸ l’échelle de Jacob⁹⁹ et ses degrés menant à Dieu, l’enlèvement d’Élie en son char,¹⁰⁰ plus profondément l’antithèse résurgente haut/bas, léger/lourd, terreux/céleste, soutiennent à travers les Homélies ces premières interprétations liées du Royaume des cieux et de la terre d’en-haut.

Le réseau scripturaire cohérent autour de ces oppositions constantes est comme tressé avec thèmes et expressions platoniciennes, autre facteur unifiant.

Ainsi dans la péroration de la I^o Homélie, συμμετεωροφορεῖν τῷ θεῷ inspiré de μετεωροφορεῖν du *Phèdre* 246 c, glose 1 Thess 4,17.¹⁰¹ Puis “la vertu est chose légère et ascensionnelle”¹⁰² transpose une définition du poète dans l’*Ion* 534 b. Dans l’antithèse opposant lourdeur et légèreté – “Il est impossible qu’on devienne léger si l’on est cloué soi-même par le poids de la matière”,¹⁰³ – on reconnaît la métaphore du clou de l’âme (*Phédon* 83 d). Elle reparaitra dans la VIII^o Homélie, accompagnée de celle de la coquille,¹⁰⁴ elle aussi platonicienne (*Phèdre* 250 c).

Dans le prologue de la II^o Homélie, les représentations du mythe du *Phèdre* résolvent le sens de la terre promise aux doux en cette deuxième Béatitude, venant après le Royaume des cieux de la première Béatitude: “. . . Si nous devenons en quelque sorte ailés (πτερωθεῖν cf. *Phèdre* 247 b) par la parole et nous dressons sur le dos de la voûte céleste (cf. *Phèdre* 247 b), nous trouverons là la terre supra-céleste¹⁰⁵ . . . (cf. *Phèdre* 247 c: ‘le lieu supra-céleste’)”. L’opposition du sensible et de l’intelligible fonde ce sens dans un passage un peu confus à vrai dire: “Ce qui est apparent, dans la mesure où

⁹⁸ *Béat.* 1 (GNO VII/II 77–78); 3 (99); 6 (137) (la falaise marine); 8 (161).

⁹⁹ Ib. 2 (90); 4 (110); 5 (123–124); 6 (144). Ces deux derniers passages précisent la référence scripturaire de la métaphore de l’échelle (Gen 28).

¹⁰⁰ Ib. 6 (144). Les diverses comparaisons appartiennent aux exordes, ouvrant les homélies de façon frappante et significative.

¹⁰¹ Ib. 89,2–3.

¹⁰² Ib. 89,4–5.

¹⁰³ Ib. 89,7–8.

¹⁰⁴ Ib. 166,21.24; cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi même. De Socrate à saint Bernard II*, chapitre XIII: “L’âme fixée au corps”, Paris 1975, 325–345.

¹⁰⁵ Ib. 90,13–15. Cf. A. MÉHAT, *Le “lieu supra-céleste” de saint Justin à Origène: Forma futuri*. Studi in onore di M. PELLEGRINO, Turin 1975, 282–294.

cela concerne la sensation corporelle est tout entier en affinité avec soi-même. Et si une chose (le ciel apparent) semble haute selon la distance spatiale, cependant elle est au-dessous de la substance intelligible (νοερὰ οὐσία) à laquelle l'esprit ne peut accéder s'il n'a pas franchi au préalable par la raison ces réalités qu'atteint la sensation".¹⁰⁶ L'expression "substance intelligible" – sphère des anges¹⁰⁷ sans doute promise aux élus – apparaît sans explication, comme une référence platonicienne constituant une donnée de base.

Dans la VIII^e Homélie, le motif de l'homme entre terre et ciel s'exprimera encore dans cette opposition entre deux mondes, avec ses notes chrétiennes: "Ne souffrons pas, mes frères, d'être écartés des biens terrestres. En effet celui qui quitte ce séjour réside dans les palais célestes. Il y a deux éléments dans la création des êtres qui ont été partagés pour l'existence de la nature raisonnable: la terre et le ciel. Le lieu de ceux qui ont obtenu la vie dans la chair, c'est la terre; le ciel est le lieu des êtres incorporels. Or il faut bien que notre vie soit située quelque part. Si nous ne sommes pas persécutés loin de la terre, nous demeurerons de toutes façons sur terre; si nous sommes repoussés d'ici-bas, nous partirons vers le séjour du ciel".¹⁰⁸

Grégoire s'inscrit ainsi dans une tradition, alexandrine en particulier, d'évocation de l'au-delà à travers les motifs des mythes platoniciens. On rappellera par exemple dans les *Stromates* IV 6,37¹⁰⁹ de Clément d'Alexandrie, la citation du *Phédon* 114 b–c commentant les Béatitudes, et plus précisément Mt 5,4, et chez Origène, l'évocation de la terre céleste sur le dos du firmament visible (cf. *Phèdre* 247 b–c), par exemple dans l'*In Ps. XXXVI*, Hom. 5,4.¹¹⁰

¹⁰⁶ Ib. 90,19–24.

¹⁰⁷ Sur cette sphère angélique, "eaux d'en-haut" cf. *Hex.* (PG 44, 120 D–121 D), commentant 2 Cor 12,2–4. Dossier de textes sur l'accès à la nature stable et intelligible in ALEXANDRE (note 11) 159.

¹⁰⁸ GNO VII/II 169, 12–25.

¹⁰⁹ À propos de "Bienheureux les doux parce qu'ils hériteront de la terre": "Ceux dont il aura été reconnu que la vie fut d'une éminente sainteté, dit Platon, voilà ceux qui, de ces régions intérieures de la terre, sont en fait, ainsi que de géôles, libérés à la fois et dégagés; ceux qui parviennent aux hauteurs du pur séjour", plus clairement d'autre part, il exprime la même chose en ces termes: "Ceux-là vivent absolument sans corps pour toute la suite de la durée". Cependant il leur ajoute aux uns des formes aériennes, aux autres des formes de feu; il ajoute encore: "Et ils arrivent dans des demeures plus belles que celles-ci".

¹¹⁰ PG 12, 1362 D–1363 A; cf. H. CORNELIS, Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène: RevSR 43 (1959) 32–80, 201–247, spec. 45–46.

Mais l'unification spirituelle des représentations spatiales est particulièrement poussée chez Grégoire, comme le montre une comparaison de son exégèse de la terre en rapport avec le Royaume des cieux, avec les exégèses antérieures, d'Irénée pour la terre, et d'Origène pour la terre et les cieux des Béatitudes.

Pour Irénée, la terre de la deuxième Béatitude fait référence à la chair, au corps qui en est issu: "Le Christ a reçu chair de la Vierge, récapitulant en lui son propre ouvrage par lui modelé. Et c'est pourquoi il se proclame 'fils de l'homme' et déclare: 'Bienheureux les doux parce qu'ils posséderont la terre en héritage'".¹¹¹ Au plan eschatologique, "la chair ne peut hériter du Royaume de Dieu, mais elle peut être reçue en héritage dans le Royaume par l'Esprit... Les membres de l'homme qui se dissolvent dans la terre sont reçus en héritage par l'Esprit, en étant transférés par lui dans le Royaume des cieux".¹¹² L'exégèse d'Irénée est résolument orientée vers la résurrection des corps. Plus loin dans le livre V de l'*Adversus Haereses*, Irénée lit dans la Béatitude de Mt 5,4, la terre dont héritera enfin Abraham, lors de la résurrection des justes. Le lieu de cette résurrection est terrestre,¹¹³ avant le passage à la Jérusalem céleste et au Royaume d'en haut, où ciel, Paradis, cité, constituent les demeures étagées du Père.¹¹⁴

C'est une exégèse de ce type que condamne Grégoire selon sa conception des degrés des Béatitudes qui ne sauraient faire redescendre de l'espérance céleste à la terre d'ici-bas.¹¹⁵

Cependant, Grégoire se distingue aussi d'Origène. Certes, il voit comme lui dans le Royaume des cieux et la terre des premières Béatitudes des réalités du monde spirituel. Mais Origène n'avait pas traité des Béatitudes comme d'un ensemble enchaîné et gradué. Et dans sa topographie des demeures étagées du Père, il inverse l'ordre de la première et de la deuxième Béatitude. Pour lui, dans le *Péri Archôn* II 3,7, le ciel et la terre de Mt 5,3 et 4 sont, à la fin, ce que furent, au commencement, le ciel et la terre de Gen 1,1, distincts du firmament et de l'aride d'ici-bas: "En cet état très sûr et très

¹¹¹ *Adv. haer.* III 22,1 (SC 211, 430-434, éd. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, Paris 1974).

¹¹² *Ib.* V 9,4.

¹¹³ *Ib.* 33-34.

¹¹⁴ *Ib.* 36,1-2; cf. Jn 14,2. Voir Y. DE ANDIA, *Homo vivens*. Incorruptibilité et divinisation selon Irénée de Lyon, Paris 1986, ch. XI: La résurrection des justes, prélude à l'incorruptibilité, pp. 299-320.

¹¹⁵ *Béat.* 2 (GNO VII/II 91,26-92,4).

solide . . . certains, après avoir reçu les châtements qu'ils auront soufferts à titre de purification à cause de leurs fautes . . ., mériteront d'habiter cette terre; d'autres qui furent obéissants à la parole de Dieu et se montrèrent dès ici-bas capables de sagesse et conformes à elles, on dit qu'ils gagnent le Royaume de ce ciel ou des cieux et ainsi s'accomplit dignement ce qui a été dit: "Bienheureux les doux, parce qu'ils recevront en héritage la terre" (Mt 5,4). "Bienheureux les pauvres en esprit parce qu'ils auront l'héritage du Royaume des cieux (Mt 5,3) . . . Il semble ainsi que soit ouvert pour les progrès des saints, comme un chemin de cette terre-là à ces cieux-là".¹¹⁶ Origène ici manifeste moins une logique exégétique qu'une logique de topographie céleste. Pour Grégoire, la préoccupation exégétique prime. Tant bien que mal il tente de rendre compte des degrés des Béatitudes dans leur succession. La terre de Mt 5,4 ne peut être inférieure au Royaume des cieux de Mt 5,3. Qualifiée de terre "supra-céleste", "au-dessus du dos de la voûte céleste",¹¹⁷ de "haute terre au-dessus des cieux"¹¹⁸ sensibles, elle est pour finir comme assimilée au Royaume des cieux par l'expression "terre céleste"¹¹⁹ au finale de la II^e Homélie. Restant fidèle à sa préoccupation exégétique, Grégoire préfère à la topographie des étages célestes, à la cosmographie spirituelle d'Origène, une perception globale des réalités "célestes", sans précision excessive. Il s'agit plus pour lui d'un état (κατάστασις), que d'un lieu (τόπος), comme il l'affirme avec force dans le *De anima et resurrectione*.¹²⁰

Pour Grégoire en effet, l'au-delà est "mystères divins",¹²¹ "ce que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment", selon ce verset de 1 Cor 2,9 qu'il aime à citer.¹²² L'au-delà est qualifié des mêmes adjectifs que le divin: indicible, ineffable, secret, invisible, incompréhensible¹²³ . . . C'est qu'il est, proposée à tous, la participation à Dieu inconnaissable.

¹¹⁶ Cf. aussi *Peri Archôn* III 6,8; *Hom. Lev.* XIV 3.

¹¹⁷ *Béat.* 2 (GNO VII/II 90,14-15).

¹¹⁸ Ib. 92,20; cf. *Béat.* 1 (78,5) "la terre d'en-haut".

¹¹⁹ Ib. 98,19.

¹²⁰ PG 46, 68 B-72 C, à propos de l'Hadès, avec commentaire de Phil 2,10: "Devant lui fléchira tout genou, dans le ciel, sur la terre, et dans les lieux souterrains".

¹²¹ *Béat.* 2 (GNO VII/II 91,2).

¹²² Cf. par ex. *Or. cat.* (éd. E. MÜHLENBERG, GNO III/IV, Leyde 1996, 33,21s.; 105,13 s); *An. et res.* (PG 46, 152 A).

¹²³ Cf. par ex. *Béat.* 2 (GNO VII/II 91,4.19): ἄφραστος; 91,27: ἀνεκφώνητος; 5 (134,4.7): ἀπόρητος, ἀθέατος.

C'est avec prudence que Grégoire approche les réalités d'au-delà, lors même qu'il se risque à mettre en scène le Jugement dernier. Ainsi dans la V^o Homélie, il avance: "Peut-être peut-on avoir la hardiesse de dire ceci, s'il est possible à notre esprit de saisir ce qui est secret et ce qui n'est pas vu et de concevoir d'ores et déjà la bienheureuse rétribution de ceux qui ont obtenu miséricorde: la bienveillance demeure vraisemblablement de manière permanente dans le cœur de ceux qui ont reçu un bienfait".¹²⁴

Cet écart entre réalités d'au-delà et perception humaine, le langage scripturaire, tout en marquant une distance infranchissable, aide à le surmonter quelque peu. Et Grégoire, dans le prologue de la II^o Homélie sur les Béatitudes, fonde ses exégèses de "Royaume des cieux" et de l'héritage de la "terre" sur sa théorie de la condescendance divine, à l'œuvre dans l'Écriture, comme dans l'Incarnation. On sait la place que cette théorie, sans doute inspirée d'Origène, tient dans ses traités théologiques.¹²⁵ Il est bien caractéristique d'entendre Grégoire l'exposer aussi, avec force, dans sa prédication exégétique: "Et si le lot supérieur est dénommé par l'appellation de 'terre', ne t'étonne nullement; car le Verbe condescend (συγκαταβαίνει) à la bassesse de notre écoute, lui qui est descendu (καταβάς) vers nous, parce que nous n'étions pas capables de nous élever à lui. C'est donc par des verbes et des noms qui nous sont familiers qu'il transmet les mystères divins, en se servant de ces expressions que comporte l'habitude de la vie humaine. Et en effet dans la promesse précédant celle-ci, il a nommé cette indicible béatitude dans les cieux 'Royaume'. Nous montre-t-il par ce mot ce que comporte la royauté d'ici-bas – diadèmes étincelants de l'éclat des pierres, robes de pourpre fleuries jetant un doux éclat aux yeux avides, vestibules et tentures, trônes élevés, rangées de gardes du corps debout en file et tout ce qu'ajoutent théâtralement sur une telle scène de la vie, ceux qui exaltent encore plus le faste du pouvoir par de telles réalités? Mais puisque c'est quelque chose de grand et dépassant presque tout ce que recherchent les hommes que la royauté en cette vie, il a utilisé ce nom afin de montrer les biens transcendants, si bien que s'il existait chez les hommes quelque réalité plus haute que la royauté, par ce nom de toutes façons, il aurait donné des ailes à l'âme de

¹²⁴ Ib. 134,4–9.

¹²⁵ Voir les textes du *Contre Eunome* et de l'*Ad Graecos* commentés par M. CANÉVET, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, Paris 1983, 55–56, 78.

celui qui écoute pour le désir de la béatitude indicible. Et il n'est pas possible en effet par des noms propres (ἰδίους ὀνόμασι) de dévoiler aux hommes ces biens que 'l'oreille n'a pas entendus et qui ne sont pas montés au cœur de l'homme' (1 Cor 2,9). Mais pour que la béatitude n'échappe pas totalement à la conjecture, dans la mesure où nous comprenons selon l'humilité de notre nature, c'est dans cette mesure que nous entendons les réalités ineffables".¹²⁶

D'où l'importance pour Grégoire en ce domaine, de la notion d'énigme,¹²⁷ orientant vers un sens caché, sans l'épuiser. C'est en effet par ce terme qu'il caractérise le centon scripturaire éclairant à ses yeux la "terre" promise aux doux, brassée de symboles reprise plus loin dans cette même homélie.

III. FIN ET COMMENCEMENT, PARTICIPATION À DIEU, ESCHATOLOGIE INAUGURÉE

Le langage symbolique permet à Grégoire d'approcher conjecturalement la béatitude promise dans son mystère. Pour lui, comme pour Origène, "toujours la Fin est semblable au Commencement".¹²⁸ Et le Paradis initial donne le sens de la béatitude d'au-delà, Paradis recouvré.

Sur des modes divers, adaptés à l'exégèse des Béatitudes successives, d'homélie en homélie, Grégoire reprend ce schéma fondamental, si important en son œuvre, en particulier dans le *De mortuis*, les traités *Sur la création de l'homme*, *Sur l'âme et la résurrection*.

D'emblée, dans la I^o Homélie, la définition de la béatitude établie par Grégoire, béatitude proprement divine à laquelle l'homme accède par participation, est, pour l'homme, donnée en référence à la création à l'image de Dieu (Gen 1,26), recouvrée dans la rédemption baptismale et l'ascèse.¹²⁹

Dans la III^o Homélie sur les affligés, Grégoire développe ce motif sous l'angle de la perte et de la nostalgie paradisiaque, en usant, ici encore du vocabulaire de l'énigme.¹³⁰ La participation au Bien qui fut jadis le lot de l'homme est donnée à lire dans la création à l'image,

¹²⁶ GNO VII/II 90,25–91,26.

¹²⁷ Ib. 92,18.

¹²⁸ *Peri Archôn* I 6,2; cf. ALEXANDRE (note 11) 127–128.

¹²⁹ GNO VII/II 80,20–81,7.

¹³⁰ Ib. 105,21: ὑπαινίττεται.

la vie au Paradis, les délices (τρυφή) de ces arbres dont le fruit était vie, connaissance (Gen 2,9.15; 3,23.24). Les antithèses foisonnantes qui évoquent la possession et la perte, viennent préciser ces données centrales: c'est le passage du haut au bas, de l'image du céleste au terrestre, de la royauté à l'esclavage, de l'immortalité à la mort, des délices du Paradis à un lieu de maladies et de peines, de l'impassibilité à la passibilité, de la liberté aux multiples tyrannies des passions et des maladies.¹³¹ Plus loin dans l'homélie, la faute sera encore évoquée comme passage du Bien sans mélange au mélange de bien et de mal, inaugurant les deux vies successives, entraînant la nécessité d'opter entre un bref plaisir en cette vie-ci, ou une joie sans fin dans l'autre, acquise au prix de l'affliction ici-bas.¹³² De part et d'autre, dans ces deux passages, l'affliction de la perte suscite la quête du Paradis: "Le plaisir du présent, écrit Grégoire, empêche de chercher mieux. Et qui ne cherche pas ne trouvera pas ce qui advient seulement à ceux qui cherchent".¹³³ Ces développements sur le Paradis perdu sont aux yeux de Grégoire si importants, dans leur éclat rhétorique, qu'il les reprend, explicitement, avec variations, dans la V^o Homélie pour dire ce qu'est la miséricorde envers soi-même, prise de conscience bienheureuse de notre misère.¹³⁴

Dans la IV^o Homélie, pour décrire la plénitude sans satiété de la béatitude espérée – la vertu, le Verbe même – Grégoire use du texte célèbre de 2 Cor 12,4: "Le grand Paul, quand il eut goûté les fruits secrets du Paradis, en était à la fois comblé, mais toujours affamé. Il reconnaît que son désir avait été comblé: 'Le Christ vit en moi' (Gal 2,20) et pourtant, comme un homme affamé, il est 'toujours tendu vers l'avant' . . . 'Je poursuis ma course pour y parvenir' (Phil 3,14)".¹³⁵ On est ici plutôt dans le temps de l'expérience mystique, dès cette vie. Mais à travers le registre commun de référence, une continuité s'établit.

On peut faire une remarque analogue à propos des références au récit de la Genèse qu'offrent la V^o et la VI^o Homélie. La création de l'homme "à l'image" fonde dans la V^o Homélie, l'affirmation du libre-arbitre et de la responsabilité humaine qui font du Jugement un auto-jugement.¹³⁶ Dans la VI^o Homélie, la vision de Dieu pro-

¹³¹ Ib. 105,27–106,7.

¹³² Ib. 108,20–28.

¹³³ Ib. 107,15–18.

¹³⁴ Ib. 132.

¹³⁵ Ib. 122,25–123,3.

¹³⁶ Ib. 129,4 s.

mise aux cœurs purs est définie à travers les comparaisons avec la pièce de fer ayant perdu sa rouille, le miroir redevenu pur, comme le recouvrement de “la grâce de l’image” façonnée dès l’origine.¹³⁷

Cependant dans la VIII^e Homélie, les références au début de la Genèse sont nettement eschatologiques. Au huitième jour, la purification est retour à la pureté naturelle, la circoncision (Lev 12,2-3), le rejet des peaux mortes (Gen 3,21) revêtues après la désobéissance qui nous a dépouillés de la vie, et les Ps 6 et 11 sur l’ogdoade désignent le jour huitième de la résurrection. La huitième Béatitude est donc “la restauration dans les deux de ceux qui sont tombés dans l’esclavage, mais ont été de nouveau rappelés au Royaume depuis l’esclavage”.¹³⁸ Ici est décrite la libération de l’esclavage du péché, des passions, le retour à la dignité royale de la liberté, de l’autonomie, du libre-arbitre, grâce de l’image,¹³⁹ selon les théories de Grégoire dans le traité *Sur la création de l’homme*.¹⁴⁰

Parce que le péché est venu du plaisir, il sera chassé par son contraire, la douleur des persécutés, dira-t-il plus loin.¹⁴¹

Grâce aux “énigmes” de l’Ecriture, Grégoire exprime fortement l’unité conceptuelle de la béatitude première et dernière comme participation à Dieu.¹⁴² Cette idée-force, il l’a placée en exergue de sa prédication dès le début de la I^e Homélie: la béatitude, en vérité, au sens propre et premier, c’est la divinité elle-même,¹⁴³ suivant 1 Tim 6,15 cité plus loin:¹⁴⁴ “Dieu seul est bienheureux”. Mais comme celui qui a façonné l’homme l’a fait à son image, au sens second, est bienheureux ce qui existe sous ce nom par participation à la béatitude réelle.¹⁴⁵ Le lexique de la μετουσία est ici présent,¹⁴⁶ accompagné de celui de la μίμησις.¹⁴⁷

Les échos de cette définition préalable se rencontrent en particulier dans les rappels de Gen 1,26, l’homme “à l’image et à la ressemblance” de Dieu, béatitude participée jadis, perdue par la faute,

¹³⁷ Ib. 142,22-144,13.

¹³⁸ Ib. 161.

¹³⁹ Ib. 169.

¹⁴⁰ Ch. 4 (PG 44, 136).

¹⁴¹ GNO VII/II 167,24-26.

¹⁴² Cf. D.L. BALÁS, Μετουσία θεοῦ. Man’s participation in God’s perfections according to saint Gregory of Nyssa (= StAns 55), Rome 1966, bien que les aspects eschatologiques ne soient guère envisagés (cf. p. 157).

¹⁴³ GNO VII/II 80,9-10.

¹⁴⁴ Ib. 83,1.

¹⁴⁵ Ib. 80,21-23; cf. *Inscr. Ps. I* 1 (éd. J. McDONOUGH, GNO V, Leyde 1962, 25).

¹⁴⁶ GNO VII/II 80,20.

¹⁴⁷ Ib. 80,25; 81,14.

espérée dès maintenant, dans la rédemption et l'ascèse de vertu.¹⁴⁸

Mais on les trouve aussi en d'autres contextes scripturaires. Ainsi dans le prologue de la V^e Homélie, Grégoire rapproche l'échelle de Jacob "qui allait de la terre jusqu'aux hauteurs du ciel, avec Dieu à son sommet" (cf. Gen 20,12) et l'enseignement des Béatitudes "qui hausse ceux qui montent ainsi vers des pensées plus élevées . . . La progression des Béatitudes . . . nous prépare à nous approcher (προσγγίζειν) de Dieu, le Bienheureux par excellence, fondement de toute béatitude . . . Nous nous familiarisons (οἰκειούμεθα) avec le Bienheureux par la voie des Béatitudes. Voilà pourquoi Jacob a dit que Dieu se dresse en quelque sorte au sommet de l'échelle. La participation (μετουσία) aux Béatitudes n'est donc rien d'autre que la communion (κοινωνία) avec la divinité à laquelle le Seigneur nous conduit par ses paroles".¹⁴⁹ Au lexique de la participation, de la communion, se joint ici celui de l'approche, de la familiarisation-appropriation. Le lexique de la divinisation¹⁵⁰ apparaît un peu plus loin. Important aussi celui de la possession de Dieu,¹⁵¹ de l'inhabitation de Dieu en soi, de soi en Dieu¹⁵² et encore celui de l'être avec Dieu,¹⁵³ plus scripturaire.

Dans ces passages, protologie et eschatologie se répondent en miroir. De plus le glissement de l'eschatologique au spirituel est fréquent. Mais l'orientation eschatologique est essentielle. Son expression rappelle la définition donnée dans le *De anima*, avec ses nombreux échos dans l'œuvre de Grégoire: "Dieu propose à tous la participation des biens qui sont en lui, ceux que l'Écriture dit justement 'que l'œil ne voit pas, que l'oreille ne reçoit pas, qui ne sont pas accessibles aux raisonnements' (1 Cor 2,9). Or cela n'est rien d'autre, à mon avis du moins, qu'être en Dieu lui-même . . . Quant à la différence entre une vie selon la vertu et une vie selon le vice, elle apparaîtra surtout dans la vie qui suit celle-ci, en ce que la participation à la béatitude espérée, sera plus rapide ou plus tardive".¹⁵⁴

¹⁴⁸ Ib. 3 (104-106); 5 (131-132).

¹⁴⁹ Ib. 123-124.

¹⁵⁰ Ib. 124,16 et 25; cf. 7 (151,11-12.16-17).

¹⁵¹ Ib. 6 (138, 142).

¹⁵² Ib. 5 (125); 6 (144,2-3). Cf. J. DANÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1944, 252-258 (l'inhabitation du Verbe), pour l'expérience mystique.

¹⁵³ Ib. 1 (89,3); 2 (93,6); cf. 1 Thess 4,17.

¹⁵⁴ PG 44, 152 A-B, trad. J. TERRIEUX (Paris 1995); modifiée cf. *Cant.* 15 (GNO VI 468-469): communion au Bien; *In Flacillam* (éd. A. SPIRA, GNO IX, Leyde 1967, 486): participation à Dieu; *De infantibus* (éd. H. HÖRNER, GNO III/II, Leyde

Les notes de la béatitude divine à laquelle l'homme a participé jadis et peut espérer participer sont énumérées en passages liturgiques, où expressions scripturaires et expressions platoniciennes se mêlent, pour dire "la béatitude, la saisie de tout ce qui est conçu selon le bien".¹⁵⁵ Selon la catégorie de "contraire", si souvent utilisée par Grégoire, les notes du malheur, elles aussi, éclairent, par contraste, le contenu de la béatitude.¹⁵⁶

On prendra comme exemple la présentation de la I^o Homélie, définissant la béatitude première de Dieu, et la béatitude seconde de l'homme, par participation. La μακαριότης, "saisie de tout ce qui est conçu selon le bien",¹⁵⁷ ouvre le développement, comme y oblige le texte de Matthieu commenté. Mais ailleurs encore, c'est pour Grégoire le maître-mot. Ainsi, dans le *De anima*, affirme-t-il, on l'a vu: "La participation à la béatitude espérée sera plus rapide ou plus tardive".¹⁵⁸ Proche de la béatitude figurent la joie (εὐφροσύνη – χαρά) l'exultation (ἀγαλλίαμα), et encore la jouissance (ἀπόλαυσις), les premiers mots scripturaires, le dernier spécifiquement grégorien.¹⁵⁹ Comme pour les autres biens évoqués, les adjectifs de durée infime qualifient ces termes: "l'exultation perpétuelle (τὸ διηνεκὲς ἀγαλλίαμα), la joie éternelle (αἰδίου εὐφροσύνη)".¹⁶⁰ De même les adjectifs ou expressions apophatiques se multiplient. "Tout ce qu'on peut en dire ne vaut encore rien".¹⁶¹ Ni la saisie de l'esprit, ni celle des mots n'y atteignent.

L'énumération à proprement parler commence par la vie.¹⁶² De cette note fondamentale on rapprochera, pour Dieu comme pour l'homme, incorruptibilité, immortalité.¹⁶³ La vie est ici qualifiée d'ἀκήρατος, "sans mélange".¹⁶⁴ L'adjectif peut évoquer l'identité constante du

1982, 83): participation aux biens de la béatitude; *In Illud Tunc* (éd. J.K. DOWNING, GNO III/II, Leyde 1982, 7,4–14).

¹⁵⁵ 1 (GNO VII/II 79,28–80,1); 3 (104,8–106,7); cf. 5 (131,26–133,13); 6 (138,18–23).

¹⁵⁶ Ib. 1 (80,1s); cf. 3 (105,24 s); 5 (131,26–133,13).

¹⁵⁷ Ib. 1 (79,28–80,1).

¹⁵⁸ PG 46, 152 B.

¹⁵⁹ GNO VII/II 80,7–8.15–16; cf. 3 (104,22). Sur le vocabulaire scripturaire de la joie cf. à propos de Mt 5,12 "Réjouissez-vous et exultez": J. DUPONT (note 1) II 320–337. Pour la jouissance, souvent liée par Grégoire aux "délices" d'Éden voir par ex. *De mortuis* (GNO IX 36,2 et 6); *Hom. opif.* 19 (PG 44, 196 D–197 B).

¹⁶⁰ GNO VII/II 80,15–16.

¹⁶¹ Ib. 80,16–17.

¹⁶² Ib. 80,11; cf. par ex. Jn 3,15.36; 4,14.36.

¹⁶³ Cf. ib. 3 (104,21; 105,16; 106,1). Cf. pour Dieu incorruptible Rom 1,23, pour l'incorruptibilité de résurrection 1 Cor 15,42.50.53.54...; pour Dieu seul immortel 1 Tim 6,16; pour l'immortalité de résurrection 1 Cor 15,53.

¹⁶⁴ GNO VII/II 80,11.

Bien,¹⁶⁵ la simplicité divine, mais aussi l'ἀπάθεια de Dieu, du premier homme. Plus loin dans l'homélie, Grégoire parlera de l'impassibilité et de l'absence de mélange de Dieu.¹⁶⁶ Cette note plus philosophique est visiblement essentielle pour lui.

Viennent alors pour la béatitude de Dieu, les termes centraux de "Bien indicible et incompréhensible", d'"inéarrable Beauté",¹⁶⁷ échos du *Banquet* de Platon.¹⁶⁸ Le "seul Bien aimable"¹⁶⁹ évoque une expression de la *République*. "Ce qui est toujours identique"¹⁷⁰ se réfère à un passage du *Phédon*. La "source de toute bonté"¹⁷¹ s'inspire peut-être des *Ennéades* de Plotin. Le thème de la beauté du Bien s'impose fortement dans le développement suivant concernant "l'homme à l'image", avec l'allusion à la beauté des empreintes divines.¹⁷²

Les aspects de puissance (δύναμις), de pouvoir (ἐξουσία), sont aussi marqués pour Dieu, avec réminiscence de 1 Cor 1,24.¹⁷³ Du côté humain, ils ont leur répondant dans la mention de l'indépendance et de la liberté dans la III^e Homélie.¹⁷⁴ Le thème de la royauté¹⁷⁵ appartient au même champ sémantique. Par les développements que Grégoire lui donne – la libération de la tyrannie des passions, des maux –, il rejoint le thème de l'ἀπάθεια.

Dignité, honneur, gloire,¹⁷⁶ constituent l'éclat de la béatitude humaine, participation à l'éclat divin.

À la lumière divine véritable,¹⁷⁷ l'homme jadis a eu part.¹⁷⁸ S'il en est privé aujourd'hui dans la caverne ombreuse¹⁷⁹ de la nature humaine, il y communiera de nouveau dans l'au-delà, si toutefois, comme Lazare, il a été juste: "Quelle communion y a-t-il de la lumière avec les ténèbres?" (2 Cor 6,14).¹⁸⁰

¹⁶⁵ Ib. 80,11.

¹⁶⁶ Ib. 82,25.

¹⁶⁷ Ib. 80,12–13.

¹⁶⁸ Cf. par ex. 211.

¹⁶⁹ GNO VII/II 80,15; cf. Platon, *Rep.* III 402 A.

¹⁷⁰ Ib. 80,15; cf. Platon, *Phed.* 78 C.

¹⁷¹ Ib. 80,14; cf. Plotin, *Enn.* VI 9,8–9.

¹⁷² Ib. 81,1 s; cf. 3 (105,18–19).

¹⁷³ Ib. 80,13.15.

¹⁷⁴ Ib. 105,16–17; 106,4–5.

¹⁷⁵ Ib. 105,28 par ex.

¹⁷⁶ Ib. 6 (138,22); 7 (151,19.25).

¹⁷⁷ Ib. 80,14–15; cf. Jn 1,9.

¹⁷⁸ Ib. 3 (104,8–9).

¹⁷⁹ Cf. Platon, *Rep.* VII 514 A s. Cf. J. DANIELOU, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leyde 1970, 164–175 (La caverne).

¹⁸⁰ *Béat.* 5 (GNO VII/II 130,26).

En finale de la IV^e Homélie sur les affamés et les assoiffés de la Justice de Dieu (cf. Mt 5,6), de la vertu, de Dieu, du Verbe, Grégoire accorde une place privilégiée, en accord avec le texte évangélique: "Car ils seront rassasiés (χορταθήσονται)" à la note de rassasiement (πλησμονή) sans satiété (κόρος), d'une plénitude qui entraîne, non l'épuisement, mais l'intensification du désir dans une croissance infinie de l'être.¹⁸¹ Le lexique est ici moins celui de la participation que celui de la possession de la vertu,¹⁸² de l'inhabitation du Verbe goûté par l'âme.¹⁸³ Ce développement final glisse du plan éthique à un plan spirituel et mystique. Mais l'allusion ultime à Phil 3,13¹⁸⁴ lui donne un élan certain vers l'au-delà. Et surtout ce beau passage rappelle les développements analogues qu'on trouve à ce sujet en contexte nettement eschatologique. Ainsi dans le *De mortuis* pour la communion du Saint-Esprit: "Leur jouissance ne change pas à la ressemblance de cette vie-ci, par possession et privation, assimilation et excrétion, mais elle est toujours pleine et ne limite jamais par la satiété la plénitude. Car les délices intelligibles sont sans pesanteur et débordent toujours sans comblement, n'apportant nulle satiété aux désirs de ceux qui y prennent part".¹⁸⁵ Le même motif est présent dans le *De anima*,¹⁸⁶ comme dans le *De infantibus*.¹⁸⁷

Fondée sur la rédemption par le Verbe et la grâce sacramentelle,¹⁸⁸ la participation recouvrée implique aussi imitation, assimilation, appropriation active dans la vie de vertu et d'ascèse, dans le

¹⁸¹ Ib. 4 (119,14-123,17).

¹⁸² Ib. 121.

¹⁸³ Ib. 122. Grégoire cite l. 20 Ps. 33,9 pour "goûter le Seigneur" (cf. J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei*, Munster 1937). Sur le thème des sens spirituels, plus particulièrement du goût, chez Grégoire de Nysse, et avant lui chez Origène, voir J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1944, 223 s, pour l'expérience mystique.

¹⁸⁴ GNO VII/II 122,25-123,3: "C'est ainsi, me semble-t-il que le grand Paul, quand il eut goûté les fruits secrets du Paradis (2 Cor 12,2-4) était plein de ce qu'il avait goûté et toujours affamé. Et en effet il reconnaît que son désir avait été comblé en disant: 'Le Christ vit en moi' (Gal 2,20) et comme un homme affamé, 'il se tend sans cesse vers ce qui est en avant' (cf. Phil 3,13) en disant: 'Ce n'est pas que j'aie atteint le but ou que je sois déjà parfait, mais je cours pour l'obtenir'" (Phil 3,12).

¹⁸⁵ Éd. G. HEIL, GNO IX, Leyde 1967, 36,1-7.

¹⁸⁶ PG 46, 97 A: pour le désir sans satiété, puis l'amour; 105 A-C: croissance infinie dans la participation.

¹⁸⁷ GNO III/II 79: contemplation de Dieu et nourriture de l'âme (pour ce thème chez Grégoire et ses sources origéniennees cf. M. HARL, *La croissance de l'âme selon le 'De infantibus' de Grégoire de Nysse*: VigChr 34 (1980) 237-259 = *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, 371-394).

¹⁸⁸ *Béat.* 1 (GNO VII/II 80-81).

martyre où se manifeste de façon éclatante la synergie de l'effort humain et de la grâce divine, du coureur et de l'agonothète.¹⁸⁹

Ces notes diverses de la béatitude-participation à la béatitude divine frappent par leur caractère intérieur, presque abstrait, à peine animé par la force du langage symbolique de l'Écriture et des métaphores grégoriennes.

Dans ces passages les aspects trinitaires de la μετουσία τοῦ θεοῦ ne sont pas absents. On trouve quelques mentions de l'Esprit-saint. Ainsi "Bienheureux les affligés parce qu'ils seront consolés (παράκληθήσονται)" (Mt 5,5) entraîne dans la III^e Homélie plusieurs mentions du Paraclet et de la consolation de l'Esprit-saint: "Ils seront consolés dans les siècles infinis. La consolation vient de la participation au Consolateur. C'est l'activité propre de l'Esprit que la grâce du Consolateur. Puissions-nous en être jugés dignes par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ".¹⁹⁰ Et dans la IV^e Homélie sur les "affamés de justice" (Mt 5,6) Grégoire affirme: "Celui qui a 'goûté le Seigneur' comme dit le Psaume (cf. Ps 33,9), c'est à dire celui qui a accueilli en lui le Seigneur, est comblé de ce dont il avait faim et soif selon la promesse: 'Mon Père et moi, nous viendrons en lui et en lui nous établirons notre demeure' (Jn 4,25), l'Esprit-saint les y ayant déjà précédés".¹⁹¹

Mais la place du Christ au sommet de l'ascension spirituelle est d'emblée exaltée: "Si nous arrivons au sommet, nous trouverons celui qui guérit toute maladie et toute faiblesse (cf. Ps 102,3; Deut 7,15), celui qui assume nos faiblesses et porte nos maladies (Mt 8,7 citant Is 53,5)".¹⁹²

L'imitation du Christ mène au Royaume. Le thème n'est pas systématiquement développé, mais il est insistant. Pour régner avec lui (2 Tim 2,12), il faut avoir été pauvre avec lui, en imitant sa kénose (cf. 2 Cor 8,9 et Phil 2,5,7).¹⁹³ La faim naturelle de Jésus dans la scène de la tentation (Mt 4), et surtout sa faim spirituelle, dans la parole dite aux disciples: "Ma nourriture, c'est de faire la volonté de mon Père" (Jn 4,34), aident, à travers maints détours, à élucider la Béatitude des "affamés de justice" (de Dieu) (Mt 5,6).¹⁹⁴ Et si

¹⁸⁹ Ib. 8 (165-166).

¹⁹⁰ Ib. 109,15-19; cf. 102,13-14.

¹⁹¹ Ib. 122, 20-25: pour προενοικεῖν cf. ἐνοικεῖν Rom 8,11; 2 Tim 1,14.

¹⁹² Ib. 1 (78,15-21).

¹⁹³ Ib. 89,15-16. 2 Cor 8,9 est cité p. 83 et Phil 2,5-7, p. 84.

¹⁹⁴ Ib. 4 (114-117).

Jésus nomme “fils de Dieu” les pacifiques (Mt 5,9), c’est parce que “celui qui accorde ce bienfait à la vie des hommes devient imitateur du Fils véritable”.¹⁹⁵

La présence eschatologique du Christ s’affirme dans le réseau de réminiscences scripturaires de la II^e Homélie: sur la terre de la promesse croît la vigne que le Dieu de l’univers, le Père, a cultivée (Jn 15,1).¹⁹⁶ Plus directement, Grégoire aime à reprendre 1 Thess 4,17 évoquant à la Parousie le sort des élus “ravis dans les nuées à la rencontre du Seigneur dans l’air” et destinés à “être toujours avec le Seigneur”.¹⁹⁷ À propos de “Bienheureux les persécutés...” (Mt 5,10), Grégoire rappellera les “cieux ouverts” pour Étienne et la vision du “Fils de l’homme debout à la droite de Dieu” (Actes 7,56–60): “Ayant entendu que les persécutés à cause du Seigneur seraient dans le Royaume des cieux, il vit l’objet de son attente, dans le moment même où il subissait la persécution... Que pouvait-il y avoir de plus bienheureux que d’être persécuté pour le Seigneur, puisque l’on a comme compagnon d’épreuves, le président des jeux (ἀγωνοθέτην) lui-même?”.¹⁹⁸

Plus précisément encore, dans deux beaux développements, le Christ apparaît comme la récompense même. Dans la IV^e Homélie, après avoir avancé que la vertu même rassasiera les “affamés de justice”, Grégoire ajoute: “Et s’il faut parler de manière plus hardie encore, il me semble peut-être que par la parole de vertu et de justice, le Seigneur se propose lui-même à l’appétit de ceux qui écoutent, lui qui s’est fait pour nous ‘sagesse de Dieu, justice, sanctification, rédemption’ (1 Cor 1,30), ‘pain descendu du ciel’ (Jn 6,50), ‘eau vive’ (Jn 4,10)... C’est bien là, à mon avis, que réside la véritable vertu, le bien exempt de tout mal qui envahit l’esprit de ceux qui cherchent le Bien suprême, Dieu lui-même, le Verbe, la vertu qui ‘recouvre les deux’ selon le mot d’Habacuc (Hab 3,3)”.¹⁹⁹ Dans la VIII^e Homélie, la perspective eschatologique est plus marquée. La virtuosité rhétorique de ce finale ne doit pas en masquer le sens profond: “‘Courons pour que nous saisissons’ (Phil 3,14). Qu’est-ce qui est saisi? Quelle est la récompense? Quelle est la couronne? Il me semble que chaque objet de notre espérance n’est rien d’autre que le Seigneur lui-même.

¹⁹⁵ Ib. 7 (159,14–15).

¹⁹⁶ Ib. 92,17–18 et 94,14–15.

¹⁹⁷ Ib. 1 (89,23); 2 (93,1–6).

¹⁹⁸ Ib. 7 (165,17–166,6).

¹⁹⁹ Ib. 122.

Car il est tout ensemble le président des jeux et la couronne des vainqueurs (2 Tim 4,8; Apoc 6,2); c'est lui qui partage l'héritage, c'est lui le bon héritage (Col 1,12); c'est lui la bonne part (Lc 10,42), c'est lui qui t'accorde ta part; c'est lui qui enrichit, c'est lui la richesse (Eph 1,18), celui qui montre le trésor, et le trésor; c'est lui qui t'amène à désirer la belle perle (cf. Mt 13,44–46) et qui se propose à l'achat pour toi, si tu fais un beau commerce".²⁰⁰

Dans la *Vie de Moïse*, à propos du "creux du rocher" où se tient Moïse, dans sa vision des "arrières de Dieu" (Ex 33,22), Grégoire proposera une définition semblable de la récompense: c'est la même réalité qui est nommée ici 'creux du rocher', en d'autres passages, 'paradis de délices' (Gen 3,23), 'tabernacle éternel' (Lc 16,9), 'demeure auprès du Père' (Jn 14,2), 'sein du Patriarche' (Lc 16,22), 'terre des vivants' (Ps 26,13), 'eau du repos' (Ps 22,2), 'Jérusalem d'en-haut' (Gal 4,26), 'Royaume des cieux' (Mt 5,3.10...), 'récompense de l'élection' (Phil 3,14), 'couronne de grâces' (Prov 1,9), 'couronne de délices' (Prov 4,9), 'couronne de beauté' (Is 62,3), 'tous puissante' (Ps 60,4), 'joie du festin' (cf. Mt 22), 'session auprès de Dieu' (Apoc 3,21), trône de jugement' (Ps 88,14), 'lieu renommé' (Is 56,5), 'tabernacle secret' (Ps 26,5)... L'entrée de Moïse dans le rocher signifie la même chose que toutes ces expressions. Puisqu'on effect le Christ est appelé par Paul 'rocher' (1 Cor 10,4), et que c'est dans le Christ que nous croyons que sont contenus tous les biens espérés (cf. 1 Cor 10,4), lui en qui nous croyons que sont tous les trésors des biens, celui qui est en quelque bien, celui-là est forcément dans le Christ qui contient tout bien".²⁰¹

On reviendra ici sur le titre donné à cet exposé. Il est légitime de parler de perspectives *eschatologiques* dans les *Homélies sur les Béatitudes*. Le motif de l'espérance, de l'attente, est ici fondamental. Les Béatitudes sont promesses d'avenir: "En peu de mots, rappelle Grégoire, la voix du Seigneur nous y enseigne tant de choses portant sur le futur".²⁰² Elles annoncent un salaire (μισθός), une rétribution, une récompense, le prix d'un combat, la moisson après les semailles, ajoute-t-il: "Ainsi la tribulation, écrit-il dans la VIII^e Homélie, est la fleur des fruits

²⁰⁰ Ib. 170,6–16.

²⁰¹ *La vita di Mosé* II 247–248, éd. M. SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori éd. 1984, 208–211.

²⁰² 5 (GNO VII/II 136,19–21).

attendus. Cueillons donc aussi la fleur à cause du fruit”,²⁰³ plus abstraitement, un terme, un but est ici proposé. Il y a en ces homélies une dialectique de l’ici-bas vécu pour atteindre l’au-delà espéré. Ainsi dans la III^e Homélie, l’affliction de la vie présente est gage nécessaire de la joie future.²⁰⁴ Cette dialectique est soutenue par les métaphores de l’échange,²⁰⁵ et même du commerce, de l’achat, comme au marché.²⁰⁶ Thèmes et métaphores exploitent, parfois explicitement, l’Écriture, comme les paraboles du trésor et de la perle en Mt 13,44–46.

De cette orientation eschatologique témoignent particulièrement les exégèses du Royaume des cieux et de la terre promise en héritage dans la I^e et la II^e Homélie, la double évocation du Jugement dernier dans la V^e Homélie, le problème exégétique posé dans la VIII^e Homélie par le rapport entre Mt 5,3–12 et Mt 25,31–46, les allusions à la Géhenne dans la III^e et la VI^e Homélie, et l’exégèse de l’ogdoade, symbole de la résurrection-restauration dans l’homélie sur la huitième Béatitude.²⁰⁷

On a cependant choisi à dessein le terme de *perspectives* eschatologiques. En effet la Fin des temps n’est pas l’orientation exclusive de ces homélies.

On a parfois l’impression que Grégoire évoque de façon plus large le temps de l’après-mort, comme il le fait dans le *De mortuis* ou dans le développement du *De anima et resurrectione* sur l’Hadès.²⁰⁸ Ainsi, dans la finale de la VIII^e Homélie: “Celui qui quitte ce séjour réside dans les palais célestes. Il y a deux éléments dans la création des êtres qui ont été partagés pour l’existence de la nature raisonnable, la terre et le ciel. Le lieu de ceux qui ont obtenu la vie dans la chair, c’est la terre, le ciel est le lieu des êtres incorporels. Or il faut bien que notre vie soit située quelque part. Si nous ne sommes pas persécutés loin de la terre, nous demeurerons de toutes façons sur terre. Si nous sommes repoussés d’ici-bas, nous partirons vers le séjour du

²⁰³ Ib. 170,3–4.

²⁰⁴ Ib. 108–109.

²⁰⁵ Ib. 1 (88,16–17.27.28).

²⁰⁶ Ib. 8 (170,15–18).

²⁰⁷ Ib. 161,9–162,3. Pour le symbolisme de l’ogdoade dans la tradition orientale, cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, 354–372; R. STAATS, *Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung*: VigChr 26 (1972) 29–52.

²⁰⁸ PG 46, 68 A s.

ciel”.²⁰⁹ Dans la III^e Homélie, on trouve de même simplement opposées vie d’ici-bas dans sa brièveté et autre vie dans l’extension infinie de sa consolation.²¹⁰ Grégoire se contente même parfois de l’expression “ce qui vient après cela”.²¹¹

Mais surtout la considération du présent apparaît dans chacune des homélies.²¹² Et elle prédomine dans certaines, la IV^e sur “les affamés de justice” (Mt 5,6), la VI^e sur “les cœurs purs” (Mt 5,8), la VII^e sur “les artisans de paix” (Mt 5,9). La justice, la paix, sont déjà béatitude, ici et maintenant. Grégoire a conscience de ce paradoxe qu’il sait exprimer avec éclat: “Si tu es artisan de paix, écrit-il, tu seras couronné de la grâce de l’adoption. Il me semble que la tâche pour laquelle on promet un si grand salaire promet elle-même un second don” – la jouissance de la paix. Et il poursuit plus loin: “Celui qui donne la récompense, si l’on se tient à l’écart de ce mal qu’est la guerre, offre deux dons, le premier don, c’est le prix (ἔπαθλον), le second, c’est l’épreuve (ἄθλος) elle-même”.²¹³ C’est dans la IV^e Homélie que Grégoire, à propos de la justice, mène l’analyse temporelle et psychologique la plus approfondie. À la différence du plaisir, “seul le zèle de la vertu advenu en nous est quelque chose de stable et de substantiel”. On y trouve “une joie profonde, constante, coextensive à tout l’espace de la vie”. “L’acquisition de la vertu chez ceux en qui elle s’est une fois pour toutes fermement installée, n’est pas mesurée par le temps, ni limitée par la satiété, mais elle procure toujours à ceux qui vivent selon elle, la sensation pure, neuve, épanouie, de ses biens propres. Aussi à ceux qui en ont faim, le verbe divin promet le rassasiement, avivant l’appétit (ὄρεξιν) par la satiété, au lieu de l’émousser”. “La nature de ce bien est telle qu’elle n’apporte pas la douceur à celui qui en jouit seulement dans le présent, mais produit la joie dans toutes les parties du temps. En effet le souvenir des actions droitement accomplies réjouit celui qui les a accomplies droitement, tout comme la vie présente quand elle est menée dans la vertu et l’attente de la rétribution qui, à mon sens, n’est autre que la vertu même, œuvre de ceux qui l’accomplissent droitement et récompense des actions menées droitement. Et s’il faut parler de manière plus hardie encore, il me semble peut-être que

²⁰⁹ GNO VII/II 169,17–25.

²¹⁰ Ib. 108,26–109,15.

²¹¹ Ib. 6 (147,23).

²¹² Ib. 1 (89,3–5); 2 (97,10–13); 3 (100–101); 5 (127,16–17) 8 (165–166).

²¹³ Ib. 7 (153).

par la parole de vertu et de justice, le Seigneur se propose lui-même à l'appétit de ceux qui écoutent".²¹⁴

Dans ce passage glissant continument vers le présent, on reconnaît la place majeure que tient dans la pensée de Grégoire l'eschatologie inaugurée. Il y a pour lui une continuité fondamentale de la vie d'ici-bas du chrétien à l'après-mort et à l'éternelle béatitude des justes après le Jugement. Et en cela, à sa façon, avec sa volonté d'intériorisation propre, ne demeure-t-il pas fidèle à cette tension entre "déjà là" et "pas encore" qui est au cœur des Béatitudes comme des Paraboles du Royaume?

²¹⁴ Ib. 121,21-122,3.

GREGORS SECHSTE REDE VON DEN SELIGKEITEN UND DAS PROBLEM DER GOTTESSCHAU IN DER SYRISCHEN MYSTIK

Peter Bruns

I. Die Erkennbarkeit Gottes – II. Die mystische Gottesschau – III. Die Gregor-Rezeption in der syrischen Mystik – A. Die mystische Gottesschau – B. Frömmigkeit des Herzens – C. Das Spiegelgleichnis – D. Die mystische Gotteserkenntnis im Spiegel der theologischen Kritik

Gregor von Nyssa gehört wie sein Namensvetter von Nazianz zu jenen griechischen Autoren, die auch in der syrischen Kirche über die konfessionellen Grenzen der christologischen Streitigkeiten hinweg kanonisches Ansehen¹ genießen. Auch wenn sein literarischer Ruhm hinter dem des Nazianzeners bei den Syrern verblaßt und die Hagiographie der Orientalen ihr Interesse mehr dem Thaumaturgen Gregor² zuwendet, so findet der Nyssener ebenso wie sein Bruder Basilius immer wieder löbliche Erwähnung.³ Daß Gregor umgekehrt ein Enkomion auf den hl. Ephräm⁴ untergeschoben werden konnte, bestätigt die Wechselbeziehungen zwischen griechischer und syrischer Literatur auf frappante Weise. Die arabisch-nestorianische Chronik von Seert⁵ hebt vom literarischen Schaffen des Nysseners im einzelnen seine antiarianischen Schriften,⁶ den Kommentar zum

¹ Dies zeigt der Blick in die umfangreiche Manuskriptüberlieferung Gregors, vgl. dazu A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 = Berlin 1968, 79 f, 347.

² Vgl. BAUMSTARK (Anm. 1) 76. Zur syrischen Überlieferung Gregors des Thaumaturgen vgl. P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca*, Berlin 1858 = Osnabrück 1967, 31–67 [syr. Text]. Die nestorianische Kirchengeschichte des Barhadbeschabba (*h.e.* 12) erwähnt den Nyssener nur kurz, während sie dem Thaumaturgen ein ganzes Kapitel widmet (PO 22,2,244–270).

³ Vgl. M. BREYDY, *Vestiges méconnus des Pères Cappadociens en syriaque*: ParOr 11 (1983) 349–362; 12 (1984/85) 239–251.

⁴ Vgl. BAUMSTARK (Anm. 1) 34, 356.

⁵ Vgl. Chron. v. Seert 48: “Er (Gregor von Nyssa) kommentierte die Weisung unseres Herrn über die Demut und die weiteren Tugenden, die zum (Gottes-)Reich führen” (PO 5,2,271).

⁶ Vgl. M. PARMENTIER, *A Syriac Commentary on Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*: Bijdr. 49 (1988) 2–17; DERS., *Fragments of Gregory of Nyssa's Contra Eunomium in Syriac translation*: L.F. MATEO-SECO/J.L. BASTERO (eds.), *El “Contra*

Hohenlied⁷ und zum Paternoster,⁸ ferner Traktate über die Erschaffung des Menschen⁹ sowie über die Seele und die Auferstehung¹⁰ und schließlich den Kommentar zu den Seligpreisungen¹¹ eigens hervor. Diese Titel scheinen wohl noch im 11. Jh. in jeder umfangreicheren nestorianischen Klosterbibliothek vorhanden gewesen zu sein. Die uns vorliegenden syrischen Gregor-Übersetzungen¹² fallen jedoch überwiegend ins 6. Jh., in eine Phase also, in der sich die syrische Literatur massiv hellenisierte und nicht nur Aristoteles,¹³ sondern auch die Kappadozier als die drei griechisch-christlichen Klassiker zu rezipieren begann. Einen weiteren Aufschwung erlebte die griechisch-syrische Übersetzungsliteratur zu Beginn des 9. Jh. Neben den Predigten des Johannes Chrysostomus sind es vor allem Texte der drei großen Kappadozier, die in der Nachfolge der traditionellen Übersetzungen des Jakob von Edessa noch einmal überarbeitet werden.¹⁴

Der unmittelbare Einfluß Gregors auf die syrische Mystik¹⁵ ist erst in der jüngeren Zeit erkannt worden. Neben Evagrius, Ps-Macarius und Ps-Dionysius zählt Gregor zu den tragenden Säulen des geistlichen

Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, Pamplona 1988, 421–430; DERS., Gregory of Nyssa's *De differentia essentiae et hypostaseos* (CPG 3196) in Syriac Translation: H.R. DROBNER/Ch. KLOCK (eds.), Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, Leiden 1990, 17–55.

⁷ C. TUFANO, La versione siriana dei discorsi sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Discorso XIII (gr. XII), Parte 1 [testo siriano], Rom 1986; DERS., La versione siriana dei discorsi sul Cantico dei Cantici: SROC 11 (1988) 63–80, 143–162.

⁸ Vgl. M. LUCIOLI CAMPI, La versione siriana del "De Oratione Dominica" di Gregorio di Nissa I–III, Rom 1972.

⁹ Vgl. A. BONANNI, La versione siriana del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Cap. XXIII (gr. XII): SROC 10 (1987) 149–170; T. CLEMENTONI, La versione siriana del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Cap. XIII et XIV: SROC 5 (1982) 81–102, 157–172; M.R. DEL DEO, La versione siriana del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Cap. XIV: SROC 6 (1983) 39–59, 181–196; F. GRASSI, La versione siriana del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Cap. IX–XI: SROC 7 (1984) 25–50, 191–206.

¹⁰ A. VAN ROEY, Le *De anima et resurrectione* de s. Grégoire de Nysse dans la littérature syriaque: OLoP 12 (1981) 203–213.

¹¹ Vgl. M. LUCIOLI CAMPI, La versione siriana del Commento alle Beatitudini di Gregorio di Nissa, Rom 1976 [war mir trotz Fernleihbestellung nicht zugänglich].

¹² M. PARMENTIER, Syriac translation of Gregory of Nyssa: OLoP 20 (1989) 143–193; DERS., Syriac translations of Gregory of Nyssa: StPatr 22 (1989) 60–64.

¹³ Vgl. A. BAUMSTARK, Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert, Leipzig 1900 = Aalen 1975.

¹⁴ Vgl. BAUMSTARK (Anm. 1) 261–263, zu Gregor von Nyssa bes. 263.

¹⁵ Vgl. R. BEULAY, La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale, Chevetogne 1987, 126–158.

Lebens der syrischen Mystiker.¹⁶ Der Arzt und Mönch Simon von Taibutheh¹⁷ – er wirkte unter Katholikos Henanischō († 699/700) im Zweistromland – zitiert den Nyssener ebenso selbstverständlich wie Dadischō von Beth Qatraje (2. Hälfte des 7. Jh.).¹⁸ Am nachhaltigsten dürfte Gregor jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, Johannes von Dalyatha und Joseph den Seher¹⁹ beeinflusst haben. Im Folgenden sollen daher einige markante Gedanken Gregors aus seinem Kommentar zu den Seligkeiten²⁰ herausgestellt und ihre Wirkung in der syrischen Mystik nachgezeichnet werden.

I. DIE ERKENNBARKEIT GOTTES²¹

Gregor geht in seiner sechsten Rede von einem scheinbaren Widerspruch²² in der Heiligen Schrift aus. Einerseits ist es nach dem Zeugnis des Mose und der Apostel (Ex 33,20; Joh 1,18; 1 Tim 6,16) unmöglich, Gott zu schauen, andererseits wird ebendiese Unmöglichkeit in der Bergpredigt (Mt 5,8) denen verheißen, die ein reines Herz haben. Der Widerspruch löst sich nun dadurch auf, daß wir Gott zwar nicht in seinem innersten Wesen, wohl aber in seinen Werken

¹⁶ Ausgabe [Text in Faksimile mit engl. Übers.] der einschlägigen syr. Mystiker bei A. MINGANA, *Early Christian Mystics* (= WoodSt 7), Cambridge 1934.

¹⁷ Simon erhielt seinen Beinamen („Von Seiner Gnade“) entweder vom Titel eines verlorenen medizinischen Werkes oder, was wohl wahrscheinlicher ist, von seiner monastischen Begnadung (so Barhebr., *chr. eccl.* 2,139). Neben einem Werk über die Heilkunde werden ihm noch weitere asketische Schriften über den „Lebenswandel“ und über „Die Einweihung der Mönchszelle“ zugeschrieben, die z.T. noch nicht ediert sind, vgl. BAUMSTARK (Anm. 1) 209 f [syr.Hss.]; MINGANA (Anm. 16) 1–69 [engl.Übers.]; 281–320 [syr.Text]; A. RÜCKER, *Aus dem mystischen Schrifttum: Morgenland* 28 (1936) 38–54 [dt.Übers. in Auszügen]; BEULAY (Anm. 15) 103–105, 202–206.

¹⁸ Dadischō verfaßte einen Kommentar zu Isaias aus der Sketis sowie zum „Paradies der Väter“ des Enanischō. Aus seiner Feder stammt ein *Sermo de solitudine* sowie ein weiterer Traktat, der bisher Philoxenus von Mabbug zugesprochen wurde, und in arabischer und äthiopischer Sprache überkommen ist. Möglicherweise sind ihm auch noch die *exhortationes ad monachos* zuzusprechen. Erhalten ist ferner ein Brief an Abkosch über die Seelenruhe. Vgl. MINGANA (Anm. 16) 201–247, 76–143; R. DRAGUET (CSCO 326/327) [T/frz.Ü]; A. GUILLAUMONT/M. ALBERT, *Lettre de D.: Mém. A.J. FESTUGIÈRE*, Genf 1984, 235–245.

¹⁹ Vgl. dazu BEULAY (Anm. 15) 126 f.

²⁰ Zitiert wird nach J.F. CALLAHAN (ed.), *Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus* (= GNO VII/2), Leiden-New York-Köln 1992.

²¹ Vgl. zum Ganzen E.v. IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 149–185.

²² Vgl. GNO VII/2, 137.

und in seiner Güte, mit der er an uns handelt, erkennen können.²³ Dahinter steht der Gedanke, daß alles Geistige und Immaterielle nur durch seine Wirkung im sinnlich Wahrnehmbaren erkannt werden kann. Eine solche Einsicht kann nicht mehr vermitteln, als daß etwas da ist, das im Materiellen wirkt, auch daß es verschieden ist vom Sichtbaren, nicht aber, was es in seinem eigenen Wesen nach ist. An anderer Stelle, im Kommentar zum Hohenlied (Cant 1,2) führt Gregor ein anschauliches Bild an, wenn er sagt, der Name Gottes gleiche dem ausgeschütteten Salböl, d.h. wir nehmen gleichsam den Wohlgeruch Gottes in seiner Schöpfung wahr, wir können aus dem Duft, der am irdenen Gefäß haften geblieben ist, nur recht unvollkommen auf den unvergleichlich höheren Wohlgeruch des sich verflüchtigenden Salböls selbst schließen. Die Namen, mit denen wir Gottes Wesen bezeichnen, sind von den Eigenschaften Gottes genommen, die wir aus der Schöpfung erschlossen haben, es sind gleichsam Tropfen, die am Gefäß hängen geblieben sind und uns einen unvollkommenen Eindruck von der ursprünglichen Fülle vermitteln. So beschränkt sich unsere Erkenntnis Gottes auf das, was von seiner göttlichen Seinsfülle bis zu uns hinunterwirkt und was von seinem unbegreiflichen Wesen in der geschaffenen Welt begreiflich wird.

Der Grund hierfür ist in der Endlichkeit der menschlichen, der kreatürlichen Natur zu suchen. Jedes Geschöpf ist an Raum und Zeit gebunden, im Gegensatz zu Gott besitzt es das Sein nicht aus sich, sondern nur graduell, hat in größerem oder geringerem Maße Anteil am ungeschaffenen Sein Gottes. Darum gleitet unser menschliches Denken von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens ab wie der Fuß von einem abschüssigen Fels.²⁴ Menschliche Gedanken und Begriffe, die auf unvollkommene Weise das an sich Unbegreifliche nachzubilden trachten, greifen zu kurz, wenn sie das fassen wollen, was über jeden Gedanken erhaben ist:

Die göttliche Natur ist, was immer sie für sich selbst sein mag, wesensmäßig über jede Fassungskraft erhaben, jeglicher Denkkraft unerreichbar und unzugänglich, und es ist den Menschen keine Möglichkeit zur Einsicht in das Unbegreifliche ausfindig gemacht, noch ist ein Weg ersonnen, Unerklärliches begreiflich zu machen. Deshalb nennt auch der große Apostel die Wege (Gottes) unerforschlich (ἀνεξιχνίαστους), indem er durch das Wort zu erkennen gibt, daß jener Weg, der zur Erkenntnis des göttlichen Wesens führt, durch vernünftige Berechnungen

²³ Vgl. GNO VII/2, 141.

²⁴ Vgl. GNO VII/2, 136 f.

nicht beschritten werden kann, da ja noch keiner von denen, die vorausgegangen sind, das Leben mit einer Spur (ἵχνος) gekennzeichnet hat durch die Erkenntnis dessen, was über die Erkenntnis erhaben ist.²⁵

Gott ist jenseits aller Namen und Begriffe unerreichbar, undenkbar und daher unaussprechbar. Alle Namen, die wir ihm auf Grund seiner Werke in der Schöpfung beilegen, erreichen nicht sein Wesen. Gott erkennen heißt begreifen, daß er unbegreiflich ist. Dies erscheint wie ein völliger Verzicht auf begriffliches und formgebundenes Denken²⁶ in der Gotteslehre des Nysseners – gerade diese "Formlosigkeit" verbindet Gregor mit dem "formlosen" Licht der mystischen Gotteserkenntnis der Nestorianer –, doch kann unser Erkennen und Denken sehr wohl von den sichtbaren Wirksamkeiten des unsichtbaren Gottes in seiner Schöpfung auf die Beschaffenheit der Wirkursache zurückschließen. Die in der Bergpredigt verheißene beseligende Gottesschau greift über die natürliche, rationale Gotteserkenntnis, welche auch dem Weisen dieser Welt zugänglich ist, hinaus.²⁷ Wenn Gregor die Unzugänglichkeit der rationalen Gotteserkenntnis derart herausstellt, dann tut er dies, weil er daneben noch eine Art der Gottesschau kennt, die ihn mit der gesamten mystischen Tradition verbindet.

II. DIE MYSTISCHE GOTTESSCHAU²⁸

Gregors Weg zur mystischen Gottesschau beinhaltet die Abkehr der Seele von allen Äußerlichkeiten und ihre Einkehr in sich selbst, das Ablegen aller bildlichen und begrifflichen Erkenntnis und die Reinigung der Seele von allem Fremden, was nicht sie selbst ist, die Freilegung ihres eigenen, innersten Wesenskerns. Der Seligpreisung Christi wohnt ein doppelter Sinn inne: sie zielt zum einen auf die Erkenntnis der einen weltüberlegenen Natur Gottes und schließt zweitens die ethische Forderung ein, daß sich die Seele durch innere Läuterung immer

²⁵ GNO VII/2, 140,15–26.

²⁶ Vgl. IVÁNKA (Anm. 21) 160.

²⁷ "Denn der Natur nach Unsichtbare wird sichtbar in seinen Wirkweisen (ἐνεργείας), wobei er in den ihn umgebenden Eigentümlichkeiten geschaut wird. Aber nicht allein darauf zielt der Gedanke der Seligpreisung, daß man aus einer gewissen Wirkweise auf die Beschaffenheit des Wirkenden schließen kann, denn auch den Weisen dieser Welt würde gleichfalls durch die Wohlgeordnetheit der Welt die Erkenntnis der sie überragenden Weisheit und Macht zuteil." (GNO VII/2, 141,25–142,6).

²⁸ Vgl. dazu M. VILLER/K. RAHNER, Gregor von Nyssa der "Vater der Mystik": K. RAHNER, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939 = 1989, 133–145.

mehr mit der Gottheit verbinde.²⁹ Das göttliche Gut, das die Seele anstrebt ist aber nicht außerhalb ihrer Natur, tritt ihr auch nicht als äußerlicher Gegenstand wie etwa andere Gegenstände gegenüber, sondern ist ihr zutiefst innerlich, wenngleich verborgen und durch den Schmutz der Sünde entstellt:

Denn selig sind, die ein reines Herz haben, weil sie Gott schauen werden. Denn nicht wird, scheint mir, Gott wie ein gegenüber liegendes Bild (ἀντιπρόσωπον θέαμα) demjenigen vorgestellt, dessen Seelenaugen gereinigt ist, sondern dieses großartige Wort gibt uns zu verstehen, was der Logos auch anderen gegenüber noch unverhüllt dargestellt hat, indem er sagte, daß das Reich Gottes in uns sei (Lk 17,21), damit wir belehrt würden, daß der, welcher sein Herz von jeglicher leidenschaftlichen Regung reinigt, in seiner eigenen Schönheit das Bild der göttlichen Natur erblickt.³⁰

Die Läuterung der Seele, notwendige Voraussetzung zur Gottesschau, ihre Hinwendung zu Gott führt nur über den Weg einer inneren Bekehrung. Die Seele, die zu Gott hinstrebt, verläßt ihr gegenwärtiges sündiges Dasein und wendet sich ins Innere, welches sie einer Läuterung von allen niedrigen Leidenschaften unterzieht. Diese innere Läuterung ist aber nichts anderes als das Ablegen alles Fremden, Gottwidrigen und die Freilegung des göttlichen Ebenbildes. Die von Gregor bemühten Bilder und Gleichnisse sind traditionell und in der Väterliteratur³¹ weit verbreitet: Die Seele als Spiegel Gottes, der sein Bild nur aufnimmt, wenn er selbst rein und blank poliert ist. Oder die Seele als geistiges Auge, das Gott nur dann erblickt, wenn es ungetrübt ist, spricht sich von Sünden reinigt und dem Schöpfer zuwendet. Gotteserkenntnis meint eine Art geistiges Gesicht, das durch innere Läuterung zuerst erworben sein will, die Sünde hingegen nichts anderes als das Verschließen der Augen des Geistes vor dem inwendigen göttlichen Glanz. Wenn aber die Seele von allen Leidenschaften gereinigt ist, dann geht ihr in ihrem innersten Grunde Gott selber auf und wird ihr ansichtig, gleich wie die Sonne ihre Strahlen im Spiegel bricht und abmildert.³²

Die Voraussetzung dieses Gedankenganges ist freilich, daß der Seele die Gottesschau irgendwie natürlich ist und daß im Akt der

²⁹ Vgl. GNO VII/2, 145.

³⁰ Ebd. 142,15–22.

³¹ Vgl. ebd. 143.

³² Vgl. ebd.

Introversion und Läuterung ihre ursprüngliche Natur, die Gottähnlichkeit, wiederhergestellt wird:

Wie dies am Stahl zu geschehen pflegt, wenn er durch den Wetzstein vom Rost befreit wird, der ihn zuvor geschwärzt hat, in die Strahlen der Sonne gehalten, Licht und Glanz ausströmt, so wird auch der innere Mensch, den der Herr Herz nennt, wenn er den rostigen Schmutz, der sich durch üble Unreinheit an seiner Gestalt gebildet hat, wieder die Ähnlichkeit mit seinem Urbild erlangen und gut sein. Denn was dem Guten ähnlich ist, ist gewiß gut.³³

So ist die Gottähnlichkeit bei Gregor einerseits in der Natur der Seele selbst gegeben, andererseits muß sie durch innere Läuterung, durch Abwendung vom Rost der Sünde und Hinwendung zu ihrem göttlichen Schöpfer wiederhergestellt werden. Diese Läuterung wird ferner beschrieben als Loslösung des Willens von allem Widergöttlichen und als Bekehrung des menschlichen Willens zu Gott.³⁴ Wenn die Seele nun in sich selbst wendet, dann schaut sie Gott, nicht nur weil er wesenhaft in ihr wohnt und in ihrem Wesen ansichtig wird, sondern auch deshalb, weil die Reinigung von allem Fremden und Sündhaften ihre Gottebenbildlichkeit erst neu konstituiert:

Wer also sich selbst betrachtet, schaut in sich selbst den Gegenstand seiner Sehnsucht und so wird selig, der reinen Herzens ist, da er, auf die eigene Reinheit schauend, im reinen Bilde das Urbild sieht.³⁵

In diesem Sinne trifft dann auch das Schriftwort zu, daß das Gesuchte in uns sei (Lk 17,21) und das, was für die Unreinen unsichtbar ist, für die Reinen sichtbar wird. Auch das von Gregor in diesem Zusammenhang angeführte Spiegelgleichnis weist in die gleiche Richtung. Wie das menschliche Auge zu schwach ist, direkt in die Sonne zu blicken, aber ihren Glanz im Reflex des Spiegels wahrzunehmen vermag, so kann auch das geistige Auge die Gottheit nicht unmittelbar schauen, sondern nur im reflektierten Schein der Gottähnlichkeit der Seele. Gregor legt an dieser Stelle die Betonung nicht auf den Läuterungsprozeß der Seele, sondern das Schwergewicht des Gedankens ruht auf dem erzielten Resultat der Läuterung. Die Reinheit der Seele ist nicht nur Mittel und Voraussetzung zur Gottesschau, sondern Gegenstand des Schauens selber, da sie der Ort im Menschen

³³ Ebd. 143,13–20.

³⁴ Vgl. ebd. 146 f.

³⁵ Ebd. 143,20–23.

ist, wo die Gottheit vorzugsweise sichtbar wird. Das Problem der unmittelbaren Erkenntnis Gottes reduziert sich für Gregor auf die Frage, ob eine solche mittels "Introversion" in den Seelenkern überhaupt möglich ist. Er betrachtet sie schlicht als eine gegebene Erfahrungstatsache, ohne aus seiner Erkenntnislehre eine ausgefeilte Theorie der Mystik zu machen. Doch hat Gregor mit seinen Gedanken zur "Introversion" und zur "seelischen Läuterung" den christlichen Mystikern die Themen vorgegeben.

III. DIE GREGOR-REZEPTION IN DER SYRISCHEN MYSTIK

Es ist nicht ganz leicht, den verschlungenen Pfaden der Gregor-Rezeption in der syrischen Mystik zu folgen. Beulay³⁶ hat in diesem Zusammenhang etwa auf den bei Gregor und Macarius grundgelegten Unterschied zwischen *amor* (ἀγάπη) und *dilectio* (ἔρως), wie er auch bei den syrischen Mystikern wiederkehrt, hingewiesen. Wir wollen uns im Folgenden auf einige wenige Aspekte und Motive der mystischen Gotteserkenntnis bei den Nestorianern beschränken. Im Gegensatz zu der weitverbreiteten Ansicht, wonach die nestorianische Schultheologie stark aristotelisch geprägt sei, was für die Christologie des 6. und 7. Jh. sicherlich zutrifft, haben ältere Forscher auf die Platon- und Plotinaneignung im Nestorianismus³⁷ hingewiesen, eine Entwicklung, die auch für die mystische Bewegung nicht ohne Folgen geblieben ist.

A. Die mystische Gottesschau

Johannes von Dalyatha,³⁸ ein Mystiker des 8. Jh., schreibt in einer Homilie über die mystischen Erfahrungen der Seele bei der Gottesschau:

³⁶ Vgl. BEULAY (Anm. 15) 128–130.

³⁷ Vgl. dazu R. ARNOU, Nestorianisme et Néoplatonisme: l'unité du Christ et l'union des "intelligibles": Gr. 17 (1936) 116–131.

³⁸ Johannes wirkte in der ersten Hälfte des 8. Jh. als Einsiedler in der Nähe von Dalyatha. Er war überzeugter Nestorianer, doch trugen ihm seine geistlichen Werke auch einigen Ruhm bei den Jakobiten ein. Seine Briefe und mystischen Traktate lassen ebenso wie seine Hundertsprüche eine gewisse Nähe zu evagrisch-origenistischem Gedankengut erkennen. Wegen des Verdachtes auf Sabellianismus und Messalianismus in bezug auf die Gottesschau wurden Johannes' Werke vom nestorianischen Katholikos-Patriarchen Timotheus I. um 786 feierlich verurteilt. In der

Die Seele ist gefangen von der herrlichen Schau und ganz in sie versunken, so daß sie nicht die Kraft hat, sich von ihr abzuwenden, und angesichts ihrer Bewunderung und Freude nicht weiß, was sie tun soll. Ihre Sehkraft wird angezogen vom Staunen³⁹ über die Vision, sie selbst verharret bewegungslos wie ein unverrückbarer Berg. Sie sieht sich eingeschlossen wie in einen Berg von Licht, gewaltige Lichtströme umgeben sie von allen Seiten, ihr Wesen ist ihr selbst nicht mehr sichtbar. Dieses Hingerissensein ist es, was unsere Väter die 'Schau der Herrlichkeit Gottes' zu nennen pflegen. Dies ist das Unterpfand der künftigen Welt. Aber selbst darin ist noch die Möglichkeit eines Fortschritts gegeben, und täglich dringt (der Mystiker) tiefer ein. Niemals kann er sich davon lösen, weder er noch die Engel, erst recht nicht in der kommenden Welt: sie übertreffen einander ganz und gar und werden unaufhörlich und unendlich erhoben. Und je mehr ihnen verliehen ist, in der Anschauung der Majestät voranzuschreiten und je mehr sie sich darin übertreffen, desto mehr verwandelt sich auch der Anblick ihres Wesens in die Gestalt der Herrlichkeit der Majestät, die sie schauen, aufgrund ihrer Vereinigung mit ihr.⁴⁰

Johannes' Mystik ist Vereinigungsmystik und hebt besonders auf das ekstatische Moment der Gotteserkenntnis ab. Er spricht vom Hingerissensein, dem *raptus* (syr. *ḥaṭīphūthā*),⁴¹ und beruft sich hierfür auf die Lehrtradition der Väter, zu denen auch Gregor von Nyssa zu rechnen ist.⁴² Daneben ist noch an Theodor von Mopsuestia, den Kirchenlehrer der Nestorianer, zu denken. Theodor vergleicht in seinen katechetischen Homilien den Glaubensakt mit der Sehkraft des Auges.⁴³ Der Glaube schenkt Einsicht in unaussprechliche und unsichtbare Dinge, die nur dem Auge des Geistes faßbar sind. Doch hängt die Fassenskraft von der Gesundheit des Auges ab. Theodor bezieht sich hier vor allem auf die subjektiven Möglichkeitsbedingungen des Glaubenden, die dem Glaubensakt vorausgehen. Unter "Gesundheit

handschriftlichen Überlieferung sind sie nur sehr schwer gegenüber denen Josephs des Sehers und Isaaks von Ninive sowie des Johannes bar Penkaye abzugrenzen. Text und frz. Übers. bei R. BEULAY (PO 39/3) 253–538, vgl. DERS., Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, Paris 1990; B.E. COLLESS, Le mystère de Jean de Dalyatha: OrSyr 12 (1967) 515–523; DERS., Mysticism of John of Dalyatha: OrChrP 39 (1973) 83–102.

³⁹ BEULAY (Anm. 15) 151 f, hat auf die Rolle des *stupor* in der Mystik Gregors und der Syrer hingewiesen.

⁴⁰ Unedierter Text in Vat. Syr. 124, fol. 298a, frz. Übers. bei BEULAY: PO 39/3, 131.

⁴¹ Vgl. hierzu ebd. 151 f.

⁴² Vgl. hierzu ebd. 130–137, der auf die geistige Verwandtschaft der beiden Autoren verweist; zu den geistlichen Vätern allgemein DERS. (Anm. 15) 13–15.

⁴³ Vgl. *hom.* 1,9, dt. bei BRUNS: FC 17,1,81 f.

des Auges" versteht der Bischof vor allem die Reinheit des moralischen Lebenswandels und die Rechtgläubigkeit des einzelnen Christen, die zur Erlangung der Gottesschau unbedingt erforderlich sind. Der bedeutende nestorianische Mystiker Isaak von Ninive⁴⁴ zitiert aus einer heute verlorenen Schrift Theodors sechs Arten theologischer Erkenntnis: die sinnenhafte Gotteserkenntnis (etwa im Dornbusch und in der Wolke), die seelische (Jesajas Tempelvision, Ezechiels Thronwagenvision, die geistige Ekstase (so Stephanus und auch Paulus in 2 Kor 12,2-4), die Prophetie im allgemeinen, die intellektuelle Gotteserkenntnis (Kol 1,9) und schließlich die Traumdeutungen.

Johannes von Dalyatha hebt aber vor allem den ekstatischen Charakter seiner mystischen Erkenntnislehre hervor, den er ebenfalls den Ausführungen Theodors entnommen haben dürfte. Bemerkenswert ist ferner, daß Johannes nicht von einer unmittelbaren Gottesschau spricht, auch hierin folgt er der "negativen", apophatischen Tradition Gregors,⁴⁵ wonach wir eben nur die Werke, nicht aber das Wesen Gottes wahrnehmen, sondern lediglich von einer "Schau der Herrlichkeit Gottes". Nicht die göttliche Natur an sich wird in der Offenbarung geschaut, sondern seine Glorie, der alttestamentliche כבוד. Johannes nimmt hier eine Unterscheidung vor, die innerhalb der mystischen Tradition der Nestorianer keineswegs selbstverständlich ist. So kann etwa Dadischo aus Qatar das eine Mal von der "Schau des Glanzes der Herrlichkeit Gottes", ein anderes Mal von der "Schau der göttlichen Natur der gepriesenen Dreifaltigkeit" selbst sprechen.⁴⁶ Auf den wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Glorie hat bereits ein Jahrhundert vor Johannes der nestorianische Dogmatiker Babai

⁴⁴ Isaak von Ninive stammt aus dem Ort Beth Qatrave und wurde durch Katholikos Georgius I. (658-680) zum Bischof von Ninive geweiht. Als Mann mystischer Innerlichkeit lehnte er die mit dem Amt verbundene Unruhe und Beanspruchung ab, verzichtete schließlich nach nur fünf Monaten ganz auf seinen Bischofsstuhl, um sich in die Einsamkeit der Wüste Susiana zurückzuziehen. Zuletzt wurde er Mönch im Kloster Rabban Sabor. Sein literarischer Nachlaß ist wegen Namensgleichheit mit anderen Autoren (Isaak von Antiochien, Isaak von Amida, Isaak von Edessa) nicht immer klar abzugrenzen. Unter seinen Schriften ragen die sieben Bände "Über das geistliche Leben" heraus. Ausgabe: P. BEDJAN, *De perfectione religiosa*, Paris 1909 [syrr.T]; A.J. WENSINCK, *Mystic Treatises*, Amsterdam 1923 [engl.Ü]; G. BICKELL, *Ausgewählte Schriften*, Kempten 1874, 273-408 [dt.Ü]; S. BROCK (CSCO 554/555) [syrr.T/engl.Ü]; PG 86,811-886 [griech.T]; N. THEOTOKIS/I. SPEZIERIS/I. SYROU ASKITIKI, Thessaloniki 1977 = Athen 1895 [griech.T]. Für unseren Zusammenhang vgl. die Ausführungen bei J. POPOVITS, *Gnoseologie: Theol(A)* 38 (1967) 206-225, 386-407.

⁴⁵ Vgl. BEULAY (Anm. 15) 322, Anm. 83.

⁴⁶ Text in CSCO 144, 117. Übers. in CSCO 145,90; 170.

der Große († nach 628) in seinem syrischen Kommentar zu den Centurien des Evagrius hingewiesen. Babai ist es auch, der die göttliche Herrlichkeit mit dem die Gottheit umfließenden Lichtglanz⁴⁷ identifiziert, worin ihm Johannes bei der Beschreibung seiner mystischen Erlebnisse gefolgt. Die Unmöglichkeit, die göttliche Natur selber zu schauen, hängt für Babai mit dem Unendlichkeitsbegriff zusammen. Die unendliche, raum- und zeitüberragende Natur Gottes selbst kann nicht geschaut werden, wohl aber ihr "Ort", d.h. das Licht, in dem sie wohnt.⁴⁸ Der Mystiker Nestorius von Beth Nuhadra (spätes 8. Jh.) spricht in diesem Zusammenhang auch von einem Schleier, der die göttliche Natur den Blicken der Gläubigen entzieht.⁴⁹

Eine solche Sicht bleibt nicht ohne Konsequenzen für die Christologie des Johannes von Dalyatha. Der strenge Dyophysitismus und die starke Betonung der göttlichen Transzendenz zeigt sich auch in der Christologie, insofern nämlich die Gottheit des Erlösers selbst den Augen des Geistes verborgen bleibt. Die Gottheit Christi wird nur gebrochen im Medium der verkärten Menschheit wahrgenommen, wie Johannes in seinem Centurienkommentar herausstellt:

Wie es nämlich nicht möglich ist, daß sich die Natur des Feuers dem leiblichen Gesichtssinn zeigt, vielmehr vermittels eines stofflichen Gegenstandes seine Wirkkraft den Augen sichtbar macht, so kann auch das geistige Auge die göttliche Natur ohne den anbetungswürdigen Tempel der Menschheit unseres Herrn nicht schauen . . . Denn, von ihr ausgehend, erschienen die wesenhaften Strahlen in allen Intelligenzen, die als Geistwesen geheiligt worden sind, wie die Sonnenstrahlen erschienen sind, indem sie aus der Scheibe, die wir sehen, hervorgehen, zum Nutzen der stofflichen Wirklichkeit dieser Welt.⁵⁰

Die Gottesschau ist nach Johannes eigentlich dem Leben im kommenden Äon vorbehalten, doch kann sie schon in diesem antizipiert werden. Dies ist auch die Ansicht von Joseph dem Seher⁵¹ (7. Jh.), der die Gottesschau in dieser wie der kommenden Welt christologisch vermittelt wissen will. Freilich ist zu bedenken, daß nicht die Menschheit Christi an sich gleichsam das materielle Substrat für die übernatürliche Gottesschau liefert, sondern nur die durch das Taborlicht verkarte Menschheit des Erlösers:

⁴⁷ Vgl. dazu W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, 328.

⁴⁸ Vgl. dazu FRANKENBERG (Anm. 47) 340.

⁴⁹ Vgl. dazu BEULAY (Anm. 15) 221 f.

⁵⁰ Text in Harv. syr. 30, fol. 31a, col. 1; frz. Übers. bei BEULAY (Anm. 15) 189.

⁵¹ Vgl. ebd. und DERS., *Des centuries de Joseph Hazzâyâ retrouvées?: ParOr 3* (1972) 5–44.

Von den Lichtstrahlen, die wir bisweilen im Inneren unserer Seele schauen, sagen gewisse Väter, daß sie die Herrlichkeit unseres Herrn seien, ebenjene Herrlichkeit, die er auf dem Berge seine heiligen Apostel schauen ließ. Selig, wer gewürdigt wurde, dies zu schauen!⁵²

B. *Frömmigkeit des Herzens*

Man hat die nestorianische Frömmigkeit nicht zu Unrecht als eine Mystik des Herzens⁵³ bezeichnet. Bei Gregor von Nyssa ermöglicht die Reinheit des Herzens die Schau des göttlichen Urbildes im irdischen Abbild. Ähnlich ist das Innere der Seele auch für die nestorianischen Mystiker der Ort, wo die Herrlichkeit Gottes am hellsten aufleuchtet. Daher muß alle Gottsuche notwendigerweise in der Seele beginnen. Für diese These stützt sich Johannes von Dalyatha nicht nur auf Gregor von Nyssa, sondern vor allem auf Ps-Macarius und seine Vorstellung vom Gottesglanz im Herzen⁵⁴ sowie auch auf Evagrius' Betrachtung Gottes im menschlichen Intellekt.⁵⁵ Für Johannes verlangt die Gottesschau zum einen die ständige Einkehr bei sich selbst und zum anderen auch die Selbsttranszendenz der gläubigen Seele.⁵⁶ Einkehr bedeutet in der Sprache des syrischen Macarius Aszese, Läuterung, ständiges Arbeiten am eigenen Selbst. Die Seele des Aszeten gleicht dem Acker, der beizeiten gepflügt und bestellt werden muß, um die geistliche Saat empfangen zu können. Der Gnadentau schenkt geistliches Wachstum, während die Arbeit des Aszeten darin besteht, durch Buße das Unkraut der Sünde herauszureißen. In einem anderen Bild spricht der syrische Kirchenvater Aphrahat von einer "Beschneidung des Herzens" (*dem.* 11,12), die der Taufe mit Feuer und Geist vorausgeht.

Die nestorianischen Mystiker haben im Anschluß an Ps-Macarius eine ausgeprägte Terminologie entwickelt, wenn sie auf das Verhältnis von Herz und Intellekt zu sprechen kommen.⁵⁷ In der syrischen Anthropologie und Erkenntnislehre ist das Herz der Sitz des Denkens (*ܠܚܝܬܐ*); diesem erneuerten Denken wird nach Ansicht des Simon

⁵² Vgl. BEULAY (Anm. 15) 189.

⁵³ Vgl. ebd. 42–48.

⁵⁴ Zum syr. Macarius vgl. ebd. 45 f.

⁵⁵ Zu Evagrius s. auch ebd. 20.

⁵⁶ Vgl. ebd. 137 f.

⁵⁷ Vgl. ebd. 45–48.

von Taibuthēh⁵⁸ das Bildnis Christi eingeprägt. Dieser Vorgang wiederum fällt zusammen mit der Einwohnung des Heiligen Geistes und ist sachlich identisch mit der bereits erwähnten "Beschneidung des Herzens". Dadischo nennt den menschlichen Verstand (*mad'ā*) auch die "Augen des Herzens", mit denen wir, sofern sie gereinigt sind und die nötige Sehkraft haben, den König Christus in seiner Glorie erkennen.⁵⁹ Dieser Verstand wird sodann als "innerer Mensch, versehen mit Augen der Erkenntnis", bezeichnet. Ferner verwenden die Mystiker den Begriff "Sinn" (*hawnā*), wenn sie von den Tätigkeiten des menschlichen Geistes handeln.⁶⁰ Gerade letzterer gilt auch als Firmament der Seele, an dem der Morgenstern des Geistes, nämlich Christus, aufstrahlt. Alle drei syrischen Begriffe *ṛ'ṣyānā*, *mad'ā*, *hawnā* jedoch können als Äquivalente des griechischen νοῦς gelten.

Fragt man nun nach der besonderen Bedeutung, die die jeweiligen Mystiker den einzelnen Begriffen beilegen, so zeigt sich, daß für Isaak von Ninive wie für Macarius das "Denken" (*ṛ'ṣyānā*) im Herzen angesiedelt wird, und zwar als eine Art Teilorgan desselben, während es für Simon von Taibuthēh eher den imaginären Quellgrund für die geistliche Seelennahrung⁶¹ bietet. Johannes von Dalyatha vergleicht den "Verstand" (*mad'ā*) mit den Gesetzestafeln des Mose, in die "erhabene und preiswürdige, von Gott herrührende Dinge" eingraviert werden.⁶² Ähnlich verhalten sich die Dinge auch bei Joseph dem Seher. Für ihn befindet sich der "Verstand" (*mad'ā*) gleichfalls im Herzen, obgleich er wegen seiner schwachen Natur nicht in den intimsten Teil der Seele eindringen kann, der nur dem reinigenden Feuer des Heiligen Geistes vorbehalten ist. Dieses ist die gnadenhafte Voraussetzung dafür, daß die Augen des Geistes jene Klarsicht erlangen, in der allein die göttliche Herrlichkeit geschaut werden kann.⁶³ Der Geist Gottes verleiht dem menschlichen Verstand gleichsam Flügel, mit denen er sich in die sublimsten Sphären seiner selbst erhebt und dort mit dem Licht der heiligsten Dreifaltigkeit verschmilzt.⁶⁴ Der "Sinn" (*hawnā*) ist für Joseph ebenfalls im Innersten

⁵⁸ Vgl. MINGANA (Anm. 16) syr. 315, engl. 60.

⁵⁹ Vgl. ebd. 87, 106.

⁶⁰ Vgl. ebd. syr. 313.

⁶¹ Vgl. ebd. 50.

⁶² Vgl. ebd. 61.

⁶³ Vgl. ebd. 29, 43 f, 54.

⁶⁴ Vgl. ebd. 106.

des Herzens beheimatet. Wie Macarius spricht auch er von den Abgründen der Seele und ihres Sinnes, doch führt er das traditionell antiochenische Unendlichkeitsaxiom an. Zwar ist der menschliche Sinn begrenzt und endlich, doch wird er kraft göttlicher Gnade ins Unendliche geweitet, so daß er das Licht der Gottheit aufzusaugen vermag. Wie Johannes von Dalyatha spricht auch Isaak von einer Lichtvision, bei der der menschliche Sinn zum inwendigen, kristallinen Himmel wird, an welchem die Morgenröte der Dreifaltigkeit aufstrahlt.⁶⁵ Und Joseph der Seher mahnt den Mönch mit Bezugnahme auf Evagrius:

Und ferner: Wenn du ein reines Gebet willst, dann bewahre deine Seele vor dem Zorn, und wenn du die Keuschheit liebst, dann verkleinere deine Mahlzeit . . . dann wird dir die Leidenslosigkeit des Herzens aufstrahlen, und du wirst bei deinem Gebet einen Sinn (*hawna*) schauen, der hell leuchtet wie ein Stern . . . Die Leidenslosigkeit des Sinnes ist der Höhepunkt aller geistig wahrnehmbaren Dinge, über dem das Licht der heiligen Dreifaltigkeit zur Stunde des Gebetes aufstrahlt.⁶⁶

C. *Das Spiegelgleichnis*⁶⁷

Offenkundig ist es der Rezeption der Schriften Gregors⁶⁸ zu verdanken, daß die nestorianischen Väter auffallend häufigen Gebrauch von der Spiegel-Metapher machen. Innerhalb der genuinen syrischen Tradition ist es vor allem Ephräm der Syrer, der dem Seelenspiegel einen vornehmen Platz in seiner theologischen Erkenntnislehre einräumt.⁶⁹ Der Mystiker Isaak von Ninive hebt den Gnadencharakter der Gottesschau in der Seele hervor. Die göttliche Gnade ist es, die den Seelenspiegel von den Verkrustungen der Sünde reinigt, so daß wir das Urbild der göttlichen Wesenheit in unserem erleuchteten

⁶⁵ Vgl. dazu BEDJAN (Anm. 44) 495.

⁶⁶ MINGANA (Anm. 16) syr. 25a (222), engl. 106.

⁶⁷ G. HORN, *Le "miroir" et la "nuée", deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse*: RAM 30 (1927) 113–131.

⁶⁸ Darauf hat vor allem BEULAY (Anm. 15) 155–157, hingewiesen.

⁶⁹ Vgl. dazu E. BECK, *Das Bild vom Spiegel bei Ephräm dem Syrer*: OrChrP 19 (1953) 5–24; M. SCHMIDT, *Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters*: OrChr 68 (1984) 27–57. Eine gute Einführung in die geistige Weltsicht des Syrsers bietet: S.P. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual world vision of Saint Ephrem, Kalamazoo/Mich. 1992*, bes. 39 f, 143–154.

Inneren schauen dürfen.⁷⁰ Wie das Sonnenlicht die Erde erwärmt und den Pflanzen gedeihliches Wachstum verleiht, so treibt die Glut des Geistes aus dem Seelengrund unaussprechliche Schätze hervor, läutert das Innere und läßt den Spiegel der Gottesebenbildlichkeit in seinem Glanz erstrahlen.⁷¹ Doch wird eine solche Gnade nur wenigen Erwählten zuteil; innerhalb der monastischen Tradition kennt Isaak eigentlich nur Antonius Abbas, der im durch Vigilien abgetöteten und geläuterten Seelenspiegel schon zu Lebzeiten den unsichtbaren Gott schauen durfte.⁷² Simon von Taibutheh⁷³ handelt in seiner Psychologie und Erkenntnislehre von der geistlichen Seelenspeise, unter der er vor allem die asketischen Tugenden versteht: Selbstverachtung, Großherzigkeit, Herzensfreude, Seelenfriede, allumfassende Liebe. Zu den Früchten dieser Tugenden gesellen sich alsbald die Herzensreinheit, die aufrechte Gesinnung, die Schau des Intellektes, das Bewußtsein vom Gnadenwirken, die Erweckung der Seele und schließlich die Vorschau auf das künftige Leben wie in einem Spiegel. In diesem Zusammenhang rekurriert Simon, ähnlich wie Gregor von Nyssa, auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und verknüpft sie mit dem Gedanken der jüdisch-rabbinischen שכינה (Einwohnung Gottes):

Bezüglich dessen, daß der Mensch in Unversehrtheit im Bildnis Gottes geschaffen wurde. Es gibt im Herzen einen sinnlich nicht wahrnehmbaren Spiegel, ehrwürdig und unaussprechlich, angefertigt vom Schöpfer aller Geschöpfe, aus der Kraft aller sichtbaren und geistigen Naturen der Schöpfung zur großen Ehre seines Bildnisses und zur Einwohnung seiner Unsichtbarkeit. Er machte ihn zum Band, zur Verbindung und zur Vollkommenheit aller Naturen. Dieser ist es, der von den Vätern Schönheit unserer Person genannt wird, in welcher der Geist der Annahme an Kindes statt Wohnung nimmt, welchen wir empfangen haben aus der heiligen Taufe und auf dem das Licht seiner Gnade aufstrahlt. Wer diesen Spiegel, der so viele Schönheiten enthält, gereinigt hat von der Unreinheit und dem Schmutz der sündigen Leiden-schaften, ihn erneuert und zur ursprünglichen Rechtschaffenheit der Natur seiner Schöpfung zurückgebracht hat, der sieht durch die gepriesenen, von ihm ausgehenden Strahlen alle geistigen Kräfte, die den Naturen und Dingen dieser Schöpfung anhaften, seien sie nun nah oder fern, so, als stünden sie ihm direkt vor Augen. Und er schaut sie

⁷⁰ Vgl. Isaak, *perf. rel.* 65 (BEDJAN 455; WENSINCK 305).

⁷¹ Vgl. ebd. 75 (BEDJAN 520; WENSINCK 349).

⁷² Vgl. ebd. 80 (BEDJAN 564; WENSINCK 377). Bezeichnenderweise schaute auch Antonius Gott nicht unmittelbar, sondern nur im reinen Abbild des Seelenspiegels.

⁷³ Vgl. MINGANA (Anm. 16) 48 f (engl.Übers.), syr. 188a (308).

ohne Hülle durch die verborgene Kraft des Heiligen Geistes, der darin wohnt und wirkt. Und da die Naturen und Dinge dieser Schöpfung miteinander verbunden und vollkommen sind in diesem Spiegel, sobald nun die Gnade in den reinen Seelen der Heiligen einwohnt, nimmt er (der Geist) darin Wohnung und strahlt auf. In der Tat strahlt er (der Spiegel) auf, wenn die Gnade in ihm einwohnt, so sehr, daß er den Glanz der Sonne auf einem äußeren Spiegel vieltausendfach übertrifft. Und die Seele ist voller Verzückung und Verwirrung ob ihrer Schönheit und schaut im Licht der Leidenslosigkeit das neue Licht der Gnade, und der Sinn (*hawnā*) nimmt die Geheimnisse der Vergangenheit und Zukunft wahr, schaut in ihrem Licht spiegelhaft das Licht der neuen Welt, gewahrt das Erbe der Heiligen, verkostet den Genuß der Offenbarungen der Geheimnisse Gottes, ruht aus und findet Erquickung ohne Ende, vergißt ihren Schmerz und ihre Drangsal, freut sich in ihrer Hoffnung und preist ihren Spender in verborgener Stille: 'Er, der da sitzt im Schatten des Höchsten', und 'in deinem Licht schauen wir das Licht'.⁷⁴

Simon reflektiert an dieser Stelle die Anthropologie Theodors von Mopsuestia, des großen Denkers der persisch-nestorianischen Kirche. Der Mensch ist ihm Band der Schöpfung,⁷⁵ da er auf Grund seiner Geistigkeit an der Welt der Intelligiblen teilhat, auf Grund seiner Leiblichkeit aber mit der Materialität der Schöpfung verflochten ist. Diese Polarität birgt eine gewisse Spannung, vor allem in asketischer Hinsicht, sie ist gleichwohl die Voraussetzung für die Mittlertätigkeit des Menschen, besonders aber des "angenommenen Menschen" Christus, der als physischer Gottessohn die Getauften zu Söhnen Gottes macht. Wie bei Gregor ist auch bei Simon die Leidenslosigkeit (*lā-ḥašīšūthā* = ἀπόθεια) moralisch-ontische Voraussetzung für die Gottesschau im Spiegel der menschlichen Seele. Doch der Rekurs auf das göttliche Gnadenwirken bewahrt Simon einerseits vor dem Ableiten in einen bloßen asketischen Moralismus wie auch andererseits vor einer allzu simplen Identifizierung der Gottheit mit dem menschlichen Seelenkern. Gerade der Abbildcharakter des Seelen spiegels und die Gnadenhaftigkeit der Offenbarung sichert die Transzendenz Gottes gegenüber dem eigenmächtigen Zugriff des Mysterien.

Johannes von Dalyatha schlägt in seinen geistlichen Briefen noch einmal die Brücke zu den Seligpreisungen, wenn er die Möglichkeit der Gotteserkenntnis im gereinigten Seelen Spiegel anspricht:

⁷⁴ Ebd. syr. 195b–196a (314 f); engl. Übers. 60 f.

⁷⁵ Vgl. dazu R. NORRIS, *Manhood of Christ. A Study in the Christology of*

Er (der Verborgene) offenbart sich . . . einer kleinen Zahl derer, die ihre Augen auf ihr eigenes Innerstes richten: solchen, die sich selbst zum Spiegel machen, in dem der Unsichtbare geschaut wird. Er zieht sie an sich durch unaussprechliche Strahlen, die von seiner staunenerregenden Schönheit ausgehen, er teilt sie ihnen im inneren Spiegel mit nach dem Zeugnis des Gotteswortes: 'Selig die Reinen, denn sie werden Gott schauen in ihren Herzen'.⁷⁶

D. Die mystische Gotteserkenntnis im Spiegel der theologischen Kritik

Eine nestorianische Synode unter Patriarch Timotheus I. (786–787)⁷⁷ beschäftigte sich recht ausführlich mit dem Phänomen einer mystischen Theologie in diversen Mönchskonventen und verhängte über Johannes von Dalyatha und Joseph den Seher den Kirchenbann. Neben der Geringschätzung des monastischen Offiziums und des rituellen Gebetes der Kirche, des überzogenen Vollkommenheitsstrebens, der Verachtung der körperlichen Arbeit sowie einiger Irrtümer hinsichtlich der Eucharistie wird den beiden Mystikern vorgeworfen, sie hätten behauptet, daß Geschöpf könne seinen Schöpfer schauen. Im einzelnen bringt § 2 der Akten Johannes von Dalyatha mit dem Sabellianismus und der Leugnung einer immanenten Trinitätslehre in Zusammenhang und zitiert ihn mit der Äußerung, die Gottheit könne geschaut werden (§ 3), § 5 verurteilt alle, die behaupten, die Gottheit Christi sei seiner Menschheit sichtbar, was ein spezielles Problem der nestorianischen Christologie darstellt. Offensichtlich vertraten hier die Mystiker eine von der herrschende Lehre abweichende Theorie. Wenn etwa schon die Seele eines Mystikers imstande ist, die Gottheit zu schauen, um wieviel mehr vermag dies erst die sündelose Seele Christi. Die Zwei-Naturen-Lehre, und damit verbunden, in nestorianischer Diktion die Zwei-Hypostasen-Lehre wird erneut eingeschärft, Ephesus und Chalcedon verworfen (§ 4). Mit der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und der Möglichkeit einer Offenbarung in sinnlich faßbaren Kategorien waren die Mystiker an die Grenzen der offiziellen christologischen Doktrin gestoßen. Sie dachten offenkundig

Theodore of Mopsuestia, Oxford 1963; P. BRUNS, Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia, Louvain 1995.

⁷⁶ *Ep.* 14 (PO 39/3, 345).

⁷⁷ Nur der arab. Text ist überkommen, vgl. J. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* III/1, 100, frz. bei BEULAY (Anm. 15) 229–231.

inkarnatorischer als die meisten anderen nestorianischen Theologen, die auf eine strikte Trennung von Gottheit und Menschheit pochten und damit die innere Einheit des Erlösungsmysteriums gefährdeten. Eine Erkenntnis des unsichtbaren Gottes in der sichtbaren Menschengestalt Christi ist nach strenger nestorianischer Lehre ausgeschlossen. Die Synodenväter berufen sich in ihren Ausführungen bevorzugt auf die Autorität einzelner Kirchenväter, u.a. auch Gregors.⁷⁸ Insgesamt gesehen, haftet in den Augen der Väter dem Mystizismus der Geruch des Messalianismus und damit das *odium* der Häresie an. Sie folgen damit der Darstellung, die uns Theodoret, *h.e.* IV 10 und Theodor bar Koni, *schol.* XI 19, ein Zeitgenosse Timotheus' I., über diese Gruppe hinterlassen haben. Was die Anschauungen des Johannes von Dalyatha betrifft, so konnte oben nachgewiesen werden, daß er eine sehr differenzierte Lehre bezüglich der Gottesschau vertritt. Diese ereignet sich wie bei Gregor von Nyssa im Spiegel der menschlichen Seele; ihr Objekt ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern die sie umgebende Herrlichkeit, ihr materielles Substrat die verklärte Menschennatur Christi. Auch bezüglich des ekstatisch-visionären Elementes der Gottesschau legten sich manche Mystiker größere Zurückhaltung⁷⁹ auf, als dies im einzelnen von ihren theologischen Kritikern wahrgenommen wurde.

⁷⁸ Vgl. BEULAY (Anm. 15) 230, § 4. Leider wird nicht gesagt, ob sich es hierbei um den Nyssener oder den Nazianzener handelt. Beide genießen bei den Orientalen kanonische Geltung.

⁷⁹ Belege im einzelnen bei BEULAY (Anm. 15) 89, Anm. 372.

CLEMENT OF ALEXANDRIA AND GREGORY OF NYSSA ON THE BEATITUDES

Judith L. Kovacs

I. The Interpretation of the Beatitudes in *Stromateis* IV 6, 25–41 – A. Martyrdom and Ascesis – B. The Ascent of the Soul – II. A Brief Comparison of Clement's and Gregory's Interpretations

While Gregory of Nyssa's *Homilies on the Beatitudes* are the first extended treatment of this text to survive, he was not the first to reflect on the deeper meaning of Matthew 5.3–11. Almost two centuries earlier Clement of Alexandria devoted a chapter of his *Stromateis* to the exposition of this text. Clement's exegesis exhibits some points of contact with Gregory's homilies, as well as some striking differences. This paper will first describe the main lines of Clement's exegesis and then make some brief comparisons with Gregory's interpretation.

I. THE INTERPRETATION OF THE BEATITUDES IN *STROMATEIS* IV 6, 25–41

A. *Martyrdom and Ascesis*

Chapter 6 of *Stromateis* IV is similar to several other chapters scattered through the *Stromateis* that give extended exegesis of specific Biblical texts.¹ The passage is interesting as an early example of symbolic exegesis of a text from the New Testament. Exhibiting the wandering, discursive style that is so characteristic of the *Stromateis*,² it seems at first to be a collection of disjointed comments on specific verses. An attentive reading of the chapter, however, reveals more unity.

¹ Other examples are the exegesis of Ex 25–28 in *Strom.* V, chapter 6 (#32–40), the “Gnostic exposition” of the decalogue in Book VI, chapter 16 (#133–148), and the symbolic exegesis of 1 Cor 6 in Book VII, chapter 14 (#84–88).

² See especially the long digression in *Strom.* IV 6, 30.4–36.1, in which Clement adduces numerous gospel texts on the subject of poverty and wealth, and his discussion of the views of Greek philosophers on repentance and suicide in *Strom.* IV 6, 28.1–5

Clement takes up the beatitudes in the context of a discussion of martyrdom, one of the two main themes announced in the prologue of *Stromateis*, Book IV. (The other theme is “who is the perfect man”).³ He develops his views about martyrdom in response to two positions he considers inadequate. First, he opposes certain “heretics” – probably the Valentinian gnostics – who seek to avoid literal martyrdom by claiming that “true martyrdom is the knowledge of the only true God” (IV 4, 16.3). While Clement actually agrees with this definition of martyrdom,⁴ he accuses these heretical teachers of formulating “sophisms of cowardice” in order to avoid testifying before the authorities. The second view he opposes is that of people who court martyrdom because of their opposition to the creator God (IV 3, 17.1). Clement’s own position on martyrdom lies somewhere between these two views. While he thinks that literal martyrdom is sometimes required of Christians, he puts more emphasis on “Gnostic” martyrdom, that is on witness in an extended, spiritual sense.⁵

Appearing in the middle of this discussion of martyrdom, the exegesis of the beatitudes in chapter 6 puts special emphasis on Matt 5.10: *Blessed are those who are persecuted for the sake of righteousness, for they shall inherit the kingdom of God* – a verse he quotes at the beginning and end of the chapter (25.1–2; 41.1–4). He concludes the chapter by commending martyrdom in the sense of verbal testimony in time of trial:

It is, I think, as the epitome of all virtue that the Lord teaches us that we must despise death in Gnostic way – because of our love for God (*Strom.* IV 6, 41.1).⁶

At the beginning of the chapter, however, he gives a broader interpretation of Matt 5.10:

³ *Strom.* IV 1, 1.1. For discussion of the introduction to *Stromateis* IV, see A. MÉHAT, *Étude sur les “Stromates” de Clément d’Alexandrie*, Paris 1966, 138–141; 266–272.

⁴ Compare Clement’s generally approving treatment of Heracleon’s views on confession and martyrdom in *Strom.* IV 9, 71.1–75.4. For a detailed discussion of Heracleon’s interpretation of martyrdom, set in the context of other early Christian views, see A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución* (Estudios Valentinianos V), Rome 1956.

⁵ Clement’s views on martyrdom are discussed in W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Grand Rapids 1981, 351–360.

⁶ This passage goes on to speak of submitting to punishments (*Strom.* IV 6, 41.3–4); see also *Strom.* IV 6, 28.4–5, where Clement says that the Christian must clearly choose martyrdom if the alternative is to deny God. Quotations from the *Stromateis* are my own translations.

Our holy savior enjoined poverty and wealth and similar things, referring both to spiritual and to physical matters. For when he says *blessed are those who are persecuted for the sake of righteousness* (Matt 5.10), he clearly teaches us to seek in every situation the person who is a witness (μάρτυς) (*Strom.* IV 6, 25.1).

The exegetical move Clement makes here is to use the phrase “for the sake of righteousness” as a key to the interpretation of all the beatitudes, and a warrant for a symbolic exegesis. His commentary continues:

Whoever is *poor* (Matt 5.3) for the sake of righteousness bears witness that righteousness, which he loves, is a good thing. And if he is *hungry or thirsty* for the sake of *righteousness* (Matt 5.6) he bears witness that righteousness is the highest good. In similar fashion, he who *weeps* and he who *mourns* for the sake of righteousness bears witness to the best law that it is good. Therefore those who *hunger and thirst* for the sake of *righteousness*, like those *who are persecuted*, are called blessed by the one who approves of the true desire, which not even famine can extinguish. And if they *hunger for righteousness* itself, *they are blessed* (IV 6, 25.2–26.1).

For Clement, it is not the physical act of martyrdom – or the physical state of hunger or poverty or mourning – that is the real subject of the beatitudes. More important is the inner motivation that leads Christians to accept suffering or deprivation, that is their wish to testify to God’s righteousness,⁷ and also their hunger to acquire righteousness themselves.

In his exegesis of Matt 5.5 Clement states more clearly his understanding of the central purpose of all the beatitudes:

And because [the Savior] applied everything to the instruction of the soul (τὴν παιδεύσιν τῆς ψυχῆς), he says, *Blessed are the serene*⁸ *because they will inherit the earth* (Matt 5.5; *Strom.* IV 6, 36.1).

Later in the chapter, in the midst of a long digression on poverty and wealth, Clement again refers to Christ’s training of the soul:

Then does not [the Lord] clearly command us [in Matt 6.32] to follow the Gnostic life and exhort us to seek the truth in deed and in word? Therefore Christ the instructor of the soul (ὁ παιδεύων τὴν ψυχὴν)

⁷ When Clement speaks of hungering “for righteousness itself” he is probably referring to desire for God, and God’s righteousness. See *Quis dives* 17.5, where he adds “of God” to the word “righteousness” in his quotation of Matt 5.6.

⁸ I translate πρᾶεῖς with “serene” instead of “meek” because this better reflects how Clement understands the verse.

considers a person wealthy not because of what he gives but because of his choices (*Strom.* IV 6, 35.1).

Clement understands the beatitudes as implicit commandments, which indicate how Christians are to handle matters such as poverty, wealth, loss and persecution, but which also have a much broader application. Underlying their variety he sees two central themes: ἄσκησις, or the discipline of the soul, and the ascent of the soul to God. Both of these themes reflect Clement's understanding of the Christian life as a gradual progress towards perfection, as well as his portrayal of the perfect Christian as the Gnostic.⁹

Clement introduces the theme of ἄσκησις early in the first paragraphs of chapter 6:

And in a general sense the Lord's discipline (ἡ κυριακὴ ἄσκησις) leads the soul away from the body in a spirit of gratitude, inasmuch as the soul tears itself away by changing its ways (*Strom.* IV 6, 27.1).

This recalls a passage earlier in Book IV, in which Clement adapts Plato's view that the aim of philosophy is to separate the soul from the body:¹⁰

The separation of the soul from the body, practiced throughout life, creates in the philosopher a Gnostic zeal so that he is able to bear easily physical death, the dissolution of the chains that bind the soul to the body (IV 3, 12.5).

In *Strom.* V 11, 67.1 Clement again alludes to the *Phaedo*, when he describes philosophy as "the practice of death". Pierre Hadot, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cites this passage as evidence that Clement's ἄσκησις is similar to the spiritual exercises used by Greek philosophers for the guidance of souls. Describing the "prac-

⁹ Clement's answer to the question in *Strom.* IV 1, 1.1 ("Who is the perfect man?") is of course the Gnostic, the perfect Christian; see, e.g., *Strom.* IV 21, 130.1–22, 146.3. In his chapter on the beatitudes Clement does not deal explicitly with the contrast between the Gnostic and the simple believer, but he presupposes it, as for example when he speaks of the Gnostic practice of living well (εὐζωίας γνωστικῆς; *Strom.* IV 6, 32.1), or the "Gnostic life" (τὸν γνωστικὸν βίον; *Strom.* IV 6, 35.1); compare also the contrast between being "merely justified" and being "perfected" in 29.2 and the reference to "Gnostic ascent" in *Strom.* IV 6, 29.3. [I use "Gnostic", with upper-case G, to refer to Clement's ideal Christian, and "gnostic" to designate heterodox gnostics such as the Valentinians].

¹⁰ See *Phaedo* 67c–d; 80e.

tice of death” as the “spiritual exercise par excellence”, Hadot claims that on this point Clement is thoroughly Platonic.¹¹

In his chapter on the beatitudes, Clement combines this Platonic idea with Scripture, specifically with the saying in Matt 10.39 about finding and losing one’s soul:

He who finds his soul will lose it and he who loses his soul will find it (Matt 10.39), if only we cast our mortality on the immortality of God. For it is the will of God that we have knowledge (ἐπίγνωσις) of God, which is a sharing in immortality.¹² Therefore he who realises through the teaching of repentance that his soul is sinful will make it vanish from the sin by which it has been drawn away, and by losing it he will find it through the obedience that comes to life in faith but dies to sin. This, then, is to find the soul, i.e. to know oneself (*Strom.* IV 6, 27.2.3).

An important part of the system of discipline (ἄσκησις) that Clement discerns in the beatitudes is the battle against the passions. He understands this to be the main point of two of the beatitudes. Commenting on Matt 5.5, he describes the “serene” (“meek”) as “those who have brought to an end the implacable battle waged in the soul by wrath and desire and the forms of passion that derive from these” (*Strom.* IV 6, 36.1). Similarly, he understands the “peacemakers” of Matt 5.9 as those who tame the passions:

Blessed therefore are the peacemakers, who have tamed and civilized the law that fights against the disposition of our mind (cf. Rom 7.23), i.e. the threats of wrath and the enticements of desire and all the other passions, which make war on the faculty of reason. . . . And perfect peacemaking would be that which maintains an unchanging peacefulness no matter what happens and calls providence holy and good. It consists in the knowledge of divine and human things, through which it regards the opposites in this world as the most beautiful harmony of creation (*Strom.* IV 6, 40.2–3).

¹¹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, ²1987, 72. HADOT describes Clement’s treatment of this theme as follows: “Perfect knowledge, or *gnosis*, is a kind of death. It separates the soul from the body, and promotes the soul to a life entirely devoted to the good, allowing it to devote itself to the contemplation of genuine realities with a purified mind.” [English translation by M. CHASE: P. HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, ed. A.I. DAVIDSON, Oxford 1995, 138]. See also *Exercices spirituels* 14, n. 4, where HADOT refers to *Strom.* IV 6, 27.1. For a general discussion of ἄσκησις in ancient philosophy see *Exercices spirituels* 60–61.

¹² See John 17.3.

The need to master the passions also figures in the interpretation of several other beatitudes. After interpreting the blessing on those who “mourn” in Matt 5.4 as a reference to people who repent (*Strom.* IV 6, 37.5), Clement hastens to add that true repentance has nothing to do with fear. There are two kinds of repentance, he says, one based on fear of punishment and the other the result of shame felt by the conscience. Since the beatitudes express the Gnostic way of life that leads to perfection, their teaching cannot be based on an inferior motivation such as fear.¹³ A similar point is made in the exegesis of Matt 5.7 *Blessed are the merciful*, where Clement opposes the claim of certain philosophers that mercy is based on the passion of “grief” (λύπη).¹⁴ Mercy, he argues, is a noble quality, not a passion.

The beatitude that receives the most extended treatment in *Strom.* IV, chapter 6 is Matt 5.3: *Blessed are the poor*. In a discussion that takes up nearly half the chapter (*Strom.* IV 6, 26.3–35.3), Clement seeks to elucidate the meaning of this verse by quoting and commenting on a large number of gospel sayings that relate to poverty and wealth.¹⁵ Among other reasons, this section is interesting for the allegorical interpretation it offers of New Testament texts – for example the “birds of heaven” of Matt 8.20 are interpreted as “those who are truly pure, who can fly up to the knowledge of the heavenly Logos”, while the “foxes” who “have holes” are “those evil and earthly men who spend their time on the wealth that is mined and dug from the ground” (*Strom.* IV 6, 31.2–5).

A major concern of Clement as he explicates Matt 5.3 – and by extension all the beatitudes – is to interpret it as a teaching that can apply to everyone. We have already seen this generalizing tendency in his interpretation of Matt 5.10; Clement says that the μάρτυς – the “witness” – is to be sought in *every* situation, not just in the specific situation of trial before pagan authorities.¹⁶ In similar fashion he suggests that the blessing of Matt 5.3 is not restricted to those who are poor in a literal sense:

¹³ On fear see also *Strom.* IV 6, 29.4–30.1, where Clement rejects fear and hope as motivations for the perfect Christian, and *Strom.* II 8, 36.1–40.3.

¹⁴ 38.1; STÄHLIN points to a parallel in Andronicus *De affect.*, p. 12, 12 KREUTTNER, printed as Chrysippus *Fr. Mor.* 414.

¹⁵ Clement cites or alludes to Matt 19.21; Luke 16.19–31; Luke 16.13; 14.16; Matt 8.20; Luke 13.32; Matt 13.7.22; Matt 6.19; 6.21; Luke 12.33; Matt 7.13; Luke 12.20, 15; Matt 16.26; Luke 12.22–23; Matt 6.32–33; Luke 19.8–10. He also quotes 1 *Clem* 14.5; 15.2–16 and several Old Testament texts.

¹⁶ *Strom.* IV 6, 25.1, quoted above. There is an interesting parallel in Heracleon's

And perhaps, then, it is not simply the poor but those who are willing to become poor for the sake of righteousness whom he calls blessed, those who despise the honors of this world, in order to acquire that which is good (*Strom.* IV 6, 26.4).

Here the blessing is extended in two directions. In addition to the literally poor, it refers to those who are willing to become poor and also to those who are “poor” in honors.

Clement further elucidates Matt 5.3 by introducing several gospel texts on the subject of wealth. Here he moves away from an literal understanding of wealth to focus on the soul and its passions. In a comment on the parable of the banquet (Luke 14.16–24), for example, he points out that some of the invited guests were avaricious.¹⁷ Their failure to respond to the summons, however, was not due to their having possessions, but because of their passionate attachment to them (οὐ διὰ τὸ κεκτηῖσθαι ἀλλὰ διὰ τὸ προσπαθῶς κεκτηῖσθαι; *Strom.* IV 6, 31.1).

This focus on how love of wealth affects the soul allows Clement to extend the meaning of texts about wealth to other situations. Thus he claims that the gospel saying, *Do not store up for yourself treasures on earth* (Matt 6.19) reproaches not only those who love possessions but also “those who are simply full of cares and anxious (τοὺς ἀπλῶς μεριμνητάς τε καὶ φροντιστάς) and also those who love the body” (33.4). He draws into this discussion several gospel texts that speak of the “cares” (μέριμναι) of the world, for example the parable of the sower:

Countless worries come from wealth and glory and marriage – but also from poverty – for the person who is not able to bear it. And perhaps [the Lord] indicated these cares symbolically in the parable of the fourfold sowing (Matt 13.1–9), when he said that the seed of the word, falling into the weeds and the hedges, was choked by them and could not bear fruit (*Strom.* IV 6, 31.5).

exegesis of Jesus’ command to “confess” him in Matt 10.32, which Clement quotes later in Book IV of the *Stromateis* (9, 71.1–72.4). Heracleon distinguishes two kinds of confession – one before the authorities and the other a more “universal” confession which consists in “deeds and actions corresponding to faith in [Christ]” (*Strom.* IV 9, 71.4, see also 71.1, which speaks of confession “in faith and way of life (πολιτεία)”). Although he concedes that confession before the authorities may sometimes be necessary, Heracleon emphasizes the second type of confession, on the grounds that it is more universal. On this quotation from Heracleon, see ORBE (note 4) *passim*.

¹⁷ Clement apparently has in mind those who refuse the invitation because they have bought a field or a yoke of oxen. On attachment to possessions as a passion see also *Strom.* IV 6, 34.2.

In Clement's view the blessing of the poor, and all the other gospel sayings on poverty and wealth, are meant to inspire the Gnostic practice of "living well", that is a disciplined life that is possible in either poverty or wealth:

It is then necessary to learn how we must use each one of the things that happen to us so that through the Gnostic practice of living well (δι' εὐζωίας γνωστικῆς) we may be trained (συνασκηθῆναι) for a state of eternal life (*Strom.* IV 6, 32.1).¹⁸

While he is well aware of the temptations that can be caused by wealth (see the discussion in *Strom.* IV 6, 30.4–31.2), Clement insists that poverty, too, can cause anxiety (μέριμνα; *Strom.* IV 6, 31.5) and thus feed attachment to the body.

One final note on Clement's interpretation of Matt 5.3. It is not surprising that he devotes considerably more attention to the blessing of the poor than to any other beatitude. The ethical instruction contained in Clement's *Paidagogos* suggests that the audience for his writings included wealthy people.¹⁹ Interpreting the blessing of the poor for this group would have posed a real challenge. In fact, Clement composed a sermon entitled *Who is the Rich Man Who Will be Saved?*, which is an extended exegesis of the story of Jesus' encounter with the rich young ruler in Mark 10.17–31.²⁰ Here, as in the chapter on the beatitudes in *Strom.* IV, Clement interprets riches and poverty as describing states of the soul. It is possible, he says, to be rich in passions, even if you give up worldly wealth. Christ's challenge to the rich young ruler is twofold: first, to give up the passions of the soul and, second, to use any wealth God may bestow for the doing of good works. When Clement quotes Matt 5.3 in chapter 17 of this sermon, he emphasizes that Christ qualifies "the poor" by adding

¹⁸ Compare the phrase τὸν γνωστικὸν βίον in *Strom.* IV 6, 35.1.

¹⁹ See H.-I. MARROU's Introduction in Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, Livre I (= SC 70), Paris 1960, 63–64; J. QUASTEN, *Patrology*, vol. 2, Westminster/MD 1964, 15.

²⁰ The sermon takes its name from Mark 10.25: "It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to be saved." When Clement quotes the lemma for this sermon in *Quis dives* 17.4, he adds to the Markan text a phrase from the parallel in Matt 19.20: "If you wish to become perfect (τέλειος)". In the chapter on the beatitudes in *Strom.* IV, Clement quotes from Matt 19.21: "sell your goods and give to the poor, and come follow me" (6, 28.6). Given his emphasis on Gnostic perfection in this chapter (see especially *Strom.* IV 6, 39.1), it is curious that he does not quote the phrase "If you wish to become perfect" in this context.

“in spirit”. He associates this verse with the blessing of those who *hunger and thirst for righteousness* in Matt 5.6, equating spiritual poverty with the desire for *God’s* righteousness.²¹

B. *The Ascent of the Soul*

Thus far I have considered how Clement interprets the beatitudes as a call to ἄσκησις, the discipline through which the Gnostic finds his true self as he conquers the passions and thus frees his soul from its attachment to the body. The second main theme that unifies Clement’s exegesis of the beatitudes is the ascent of the soul, an upward progress of moral purification and increasing knowledge whose ultimate end is the pure vision of God. Clement hints at this theme early in the chapter, in a comment on Matt 5.6:

Therefore *those who hunger and thirst on account of righteousness*, like those who are persecuted, are called blessed by the one who approves of the true desire (τὸν γνήσιον πόθον), a desire which not even famine can extinguish (*Strom.* IV 6, 26.3).

By “true desire” Clement probably means not only the desire for righteousness but also a longing for God, who is the source of righteousness.²² Commenting on Matt 6.19 he says: “Our true treasure is there where is the kinship of the mind” (*Strom.* IV 6, 33.5) – apparently meaning kinship with God.²³ It is necessary, he adds, to abandon our old ways and “run up to God” (*Strom.* IV 6, 33.6).

Clement closely associates the moral purification called for in the beatitudes with acquiring knowledge of God. “For it is the will of God,” he says, that we have knowledge (ἐπίγνωσις) of God which is a sharing in immortality” (*Strom.* IV 6, 27.2).²⁴ He uses the phrases “ascent of the spirit” (τὴν τοῦ πνεύματος ἀνοδὸν) and “Gnostic ascent”

²¹ When he cites Matt 5.6 in this text, Clement adds τοῦ θεοῦ to the word δικαιοσύνην (*Quis dives* 17.4).

²² This point is supported by the way Clement cites Matt 5.6 in *Quis dives* 17.4; see previous note. The phrase “true desire” in *Strom.* IV 6, 26.3 may allude to Matt 4.2–4.

²³ This elliptical reference to “kinship” (συγγένεια) is best explained by understanding an implied “of God.” Compare the use of συγγένεια in *Strom.* IV 21, 132.1 and in *Strom.* II 20, 115.1, where the phrase διὰ συγγένειαν, applied to the soul, seems to mean “because of kinship with God”.

²⁴ See also Clement’s exegesis of Matt 8.20 in *Strom.* IV 6, 31.4, where he speaks of flying up to the “knowledge of the heavenly Logos”.

(κατ' ἐπανάβασιν γνωστικὴν) to describe the Gnostic's advance beyond mere abstinence from evil to active imitation of the beneficence (εὐποιία) of the Lord (*Strom.* IV 6, 29.2,4). Alluding to Genesis 1.26, he says that those who imitate the Lord's beneficence have the divine "likeness", while the "image" describes those who remain at a lower level of morality (*Strom.* IV 6, 30.1–3).²⁵ Those who practice righteousness and become pure in body and in character, Clement says in 26.5, can achieve sonship (Matt 5.9) and be called "children of God" (John 1.12).

Of all the verses in the beatitudes, Clement alludes most often to Matt 5.8: *Blessed are the pure in heart, for they shall see God*. Given the importance of this verse in other parts of the *Stromateis*,²⁶ Clement's discussion of it in the chapter on the beatitudes is surprisingly brief. He considers it together with the blessing of the merciful in Matt 5.7, as evidence for the complementarity of "works" and knowledge:

Since in the matters that lead to the perfecting of salvation there are two ways, works and knowledge, [the Lord] calls *the pure in heart blessed, for they shall see God* (Matt 5.8). And if we really examine the truth of the matter, knowledge, through which²⁷ the ruling faculty of the soul is purified, is also a good activity. . . . He means that those who attain to the knowledge of God are *pure* with respect to bodily desires and holy in thought, so that the ruling faculty of the soul has nothing false that obscures its potential. Thus the one who participates as a Gnostic in this quality of holiness, when he continues in contemplation and communes with the divine in a pure way, comes more nearly to a state of unchanging impassibility (προσεχέστερον ἐν ἑξεί γίνεται ἀπαθούς), with the result that he no longer possesses understanding and knowledge but instead he is understanding and knowledge (*Strom.* IV 6, 39.1–40.1).

The term "works" in this passage recalls several references earlier in the chapter to the importance of beneficence.²⁸ Clement's emphasis on the importance of good works is partly polemical; he probably

²⁵ Contrast *Paid.* I 98.1, where Clement says that only Christ has the divine "likeness", while his followers can achieve the divine "image".

²⁶ This verse is even more prominent in Clement's writing than STÄHLIN's index would suggest; there are several uses of the phrase *pure in heart* (e.g. *Strom.* VII 10, 56.6) that are not noted in STÄHLIN's apparatus or his Scriptural index. Among the texts where Clement quotes or alludes to Matt 5.8 are *Strom.* II 11, 50.2; II 20, 14.6 (in a quotation from Valentinus); V 17, 7; VI 14, 108.1 and VII 3, 13.2.

²⁷ Following STÄHLIN, who adds ἦ.

²⁸ *Strom.* IV 6, 28.6; 29.2; 36.3–37.6. This theme is also emphasized in Clement's *Quis Dives salvetur*.

has in view the assertion of Valentinian gnostics that the doing of good works was an inferior path of salvation for imperfect Christians, while their own *gnosis* constituted a superior way of salvation.²⁹ Against this claim, Clement uses the sequence of Matt 5.7 and 5.8 to argue that good works and knowledge are both essential for Christian perfection, and he stresses the close connection between them. *Gnosis*, he argues, is itself a good activity.³⁰

This passage also makes clear that for Clement, the final goal of the beatitudes is to lead the soul to a state of *θεωρία*, the pure, direct, lasting contemplation of God. The description of this end as a “state of unchanging impassibility” recalls Clement’s interpretation of other beatitudes in terms of the battle against the passions. An important part of Clement’s picture of Christian perfection, the ideal of *ἀπάθεια* is described many times in the *Stromateis*.³¹

Books V to VII of the *Stromateis* contain several descriptions of the vision of God that is the final goal of Gnostic ascent. In V 1, 7.7 Clement quotes Matt 5.8 and comments on the tense of the verb “shall see”. This text, he says, refers to the complete knowledge of God in the future life, in contrast to the partial knowledge of which Paul speaks in 1 Cor 13.12.³²

In *Strom.* VI 14, 108.1 Clement uses the phrase *pure in heart*, in the context of an extended discussion of the different degrees of glory in heaven (#105–114):³³

²⁹ See Heracleon in Origen, *Comm. Io.* 13.60; Irenaeus, *Adv. haer.* I 6.1–2; and Clement’s discussion of a quotation from Valentinus in *Strom.* IV 13, 89–93. Many passages in Clement’s works demonstrate his concern to defend those Christians whom the Valentinians had called inferior “psychics”. See, e.g., *Paid.* I 6, 25–52; *Strom.* II 2, 10; V 1, 1–5; V 6, 39–40, and discussion of this last passage in J.L. KOVACS, *Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria’s Interpretation of the Tabernacle*: *StPatr* 31 (1997) 427–430.

³⁰ Another theme in *Strom.* IV, chapter 6 that reflects Clement’s polemic against heterodox gnostics is his insistence on the goodness of divine providence; see 29.1 and 40.2–4. Further, in 27.1, in speaking of the discipline that leads the soul away from the body, he qualifies the verb “lead out” by adding *εὐχαρίστως* (“with thanksgiving”) – in this one word countering gnostic depreciation of the body.

³¹ See, e.g., the discussion of how the Gnostic imitates the passionlessness of God in *Strom.* VI 9, 71.1–75.3, the symbolic exegesis of 1 Cor 6 as counseling *ἀπάθεια* in *Strom.* VII 14, 84.1–88.7, and *Strom.* VI 13, 105.1–107.3, discussed below.

³² To illustrate the incomplete nature of present knowledge Clement also quotes Exodus 33.20 (“No man shall see my face and live”) and a text from Plato’s *Epinomis* (379c).

³³ In the chapter on the beatitudes in *Strom.* IV Clement introduces the idea of different heavenly rewards in a rather puzzling way, as part of his comment on Matt 5.5: “Blessed are the serene” (meek; 36.1–6). In *Strom.* VI 14, 108.1 this

Such people [i.e. the elect of the elect, who have perfect knowledge]³⁴ in the words of David, *will rest in the holy mountain of God* (Ps 14.1), in the church on high, in which are gathered the philosophers of God, the true *Israelites* (Jn 1.47), the *pure in heart* (Matt 5.8), in whom there is no guile (Jn 1.47). They do not remain in the repose of the seventh sphere, but by the benevolent action that reflects their likeness to God they ascend and inherit the beneficence of the eighth sphere, devoting themselves to the pure vision of contemplation that never cloys (ἀκόρεστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτεία) (VI 14, 108.1).

Here Clement uses the word ἐποπτεία – a term used in the mystery religions and in Plato – to describe the final inheritance of those who are *pure in heart*.³⁵ He associates the perfect vision of God enjoyed by the Gnostic soul with a perfecting of the divine likeness. Later on in this chapter he speaks of the soul's "studying to be God" (*Strom.* VI 14, 113.3). Such a soul, Clement says, "is never, at any time, separated from God" (*Strom.* VI 14, 113.3). Both before and after the text I have quoted, Clement speaks of the struggle against the passions as a prerequisite for achieving the ultimate vision of God (*Strom.* VI 14, 109.1; 112.2). The Gnostic, he says, must first moderate his passions, and then train himself into ἀπάθεια (*Strom.* VI 13, 105.1).

A fuller description of the vision of God promised in Matt 5.8 is given in *Strom.* VII 2, 13.1. Here again the vision is associated with an ascent through different heavenly dwelling places:

But those Gnostic souls, I maintain, surpass through the greatness of their contemplation (τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας) the manner of life of each holy order [of the angels]. . . . Reckoned as holy among the holy (Is 57.15) and transferred entirely and completely [to another realm] they pass to regions superior to the superior.³⁶ No longer hailing the contemplation of God in mirrors or through mirrors (1 Cor 13.12), they feast on a vision that is never cloying (τὴν ἀκόρεστον . . .

theme is related more clearly to the vision of God. For a discussion of this text, and of Clement's picture of the heavenly ascent, see S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 181–189.

³⁴ See *Strom.* VI 13, 107.2.

³⁵ See Ch. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens Alexandrinus*, Berlin 1987; he discusses *Strom.* VI 108 on pp. 145–147. On Gregory of Nyssa's use of the term ἐποπτεία see the article by Th. KOBUSCH in the present volume.

³⁶ See Plato, *Laws* X 904d. In this section Clement also alludes to *Phaedr.* 246 and *Phaed.* 114b–c, a text he also quotes in the chapter on the beatitudes (*Strom.* IV 6, 37.1–4); see notes by A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates: Stromate VII* (= SC 428), Paris 1997, 69–70.

θεάν) to intensely loving souls, a vision as clear as can be and utterly pure. Throughout eternity they enjoy eternal gladness³⁷ and for countless ages they continue to be honored in perfect³⁸ and unchanging pre-eminence. This is the fully apprehended³⁹ contemplation of the *pure in heart* (Matt 5.8).

Clement here heaps up superlatives in an effort to embrace in words the transcendent experience of the direct vision of God. The Gnostic can achieve this vision only when he becomes like God (*Strom.* VII 2, 13.4), that is, when he achieves ἀπάθεια (see *Strom.* VII 2, 13.3) and imitates the divine beneficence.

Seeing God, the ultimate goal of the beatitudes, presupposes a life-long ᾠσκησης, a discipline that continues after death as one rises through the heavenly ranks. In Clement's reading, the beatitudes both enjoin and symbolize this gradual pursuit of perfection. The Lord blesses those who seek to purify their souls and to increase in knowledge of God. In the end, however, this discipline gives way to love, as intensely loving souls enter the joy of God, and feast on him forever.

II. A BRIEF COMPARISON OF CLEMENT'S AND GREGORY'S INTERPRETATIONS

There is little to suggest that Gregory's *Homilies on the Beatitudes* are dependent on Clement's interpretation.⁴⁰ Nonetheless certain general

³⁷ Omitting the second ἀκόρεστον with STÄHLIN and LE BOULLUEC; HORT and MAYOR (F.J.A. HORT and J.B. MAYOR, *Clement of Alexandria, Miscellanies*, Book VII, New York 1987, retain this word and punctuate differently.

³⁸ I follow LE BOULLUEC *ad loc.* in reading ἀπάσης with the manuscript (L), not HORT and MAYOR's emendation ἀπάσας, which is followed by STÄHLIN.

³⁹ Reading καταληπτική instead of the καταληπτή of L, with POHLENZ, STÄHLIN and LE BOULLUEC. The term καταληπτικός is used by the Stoics to describe complete, accurate apprehension. See HORT and MAYOR, 218–219: "The καταληπτική φαντασία of the Stoics was an impression carrying with it a clear conception. . . . The vision of God [in Clement], granted to the pure in heart, is no illusion, but carries conviction with it." See also the discussion of κατάληψις in Zeno and Chrysippus in M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1964, 60–62.

⁴⁰ One specific point of contact, the discussion of how the "mercy" of Matt 5.7 relates to "grief" (λύπη), is treated in the article by Th. BÖHM in the present volume. As far as I know, no one has investigated the question of how much of Clement's work was read by Gregory and the other Cappadocians. It would be very useful to have a study of the influence of Clement on later fathers, similar to Runia's study of the influence of Philo (D.T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993).

similarities of Gregory's exegesis to that of Clement are readily apparent. Both fathers understand the beatitudes symbolically, as a teaching about the training of the soul, and both portray this training as an ascent. While Clement speaks generally of the "ascent of the spirit" and the "perfection of salvation", Gregory describes upward progress by using the Biblical image of Jacob's ladder. He says in *Homily 5*:

... I believe the virtuous life was typologically depicted to the patriarch by the shape of the ladder, so that he might himself learn, and also explain to those after him, that there is no other way to go up to God but by constantly looking upwards and having an unceasing desire for sublime things...⁴¹

In the continuation of this passage Gregory describes the goal of this ascent:

In this case also the elevation of the Beatitudes, one above another, prepares us to approach God himself, the truly blessed one who stands firmly above all blessedness. ... Blessedness properly belongs to God: that is why Jacob tells of God standing firmly on such a ladder. So to participate in the Beatitudes is nothing less than sharing in deity, towards which the Lord leads us up by his words.⁴²

This recalls Clement's emphasis on contemplation of God as the summit of the Gnostic life, although Clement and Gregory clearly have different views on whether the human mind can attain a direct vision of God. While Clement takes Matt 5.8 to refer to the final vision of God granted to pure, intensely loving souls in the future life, Gregory's commentary on this verse stresses that the human mind cannot grasp the nature of God. God can be seen only indirectly, in the wisdom of his creation, and especially in the divine image in man, when it has been perfected:

Blessed are the pure in heart, for they shall see God (Matt 5.8). [Jesus] does not seem to me to be offering God as an instant vision to the one whose spiritual eye is purified, but what the grandeur of the text proposes to us is that which the Word sets out more directly also to others, when he says that the kingdom of God is within us (Luke 17.21),

⁴¹ *Hom. 5* (GNO VII/2, 123.25–124.3); see also *Hom. 2* (GNO VII/2, 90.3–4). Greek text edited by J.F. CALLAHAN, *Gregorii Nysseni, De Oratione Dominica, De Beatitudinibus* (= GNO VII/2), Leiden 1992. English quotations are from the translation prepared by St. G. HALL for the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, Germany, 14–18 September 1998) and printed in the present volume.

⁴² *Hom. 5* (GNO VII/2, 124.5–15); see also *Hom. 7* (GNO VII/2, 149.14–16).

so that we might learn that the person who has purged his own heart of every tendency to passion perceives in his own beauty the reflexion of the divine nature.⁴³

Another very general similarity between the two interpreters is the tendency to read the beatitudes in light of Platonic ideas.⁴⁴ Each presupposes the contrast between the sensible and the noetic realm, between the earthly and the spiritual things.⁴⁵ Both fathers assume that Jesus is not concerned merely with physical states such as poverty, hunger and thirst; the real point of his beatitudes is what they teach about the soul and its relation to the higher, divine realm. Both quote or allude to specific Platonic texts. For example, Gregory refers several times to the image of the cave from the *Republic*, Book VII.⁴⁶ While Clement does not refer explicitly to the image of the cave, he does appeal to this same section of the *Republic* for a parallel to the Christian idea of repentance.⁴⁷

We have already seen how Clement cites from the *Phaedo* Plato's explanation of the aim of philosophy as the separation of the soul from the body.⁴⁸ He also quotes another passage from the *Phaedo* to support his idea that there are different heavenly rewards that correspond to different degrees of purity attained in this life.⁴⁹ Another Platonic theme that is prominent in Gregory's *Homilies* is ὁμοίωσις θεῷ.⁵⁰

⁴³ *Hom.* 6 (GNO VII/2, 142.15–22); see also *Hom.* 1 (GNO VII/2, 80.17–23); *Hom.* 3 (GNO VII/2, 104.11–105.9) and the article by Th. KOBUSCH in the present volume. Note, however, that despite Clement's emphasis on the eschatological vision of God, he also stresses the difficulty of knowing God and the impossibility of expressing him; see especially *Strom.* V 11, 71.1–12, 82.3.

⁴⁴ I note here only a few points, *exempli gratia*. Several articles in the present volume consider Platonic motifs in Gregory's *Homilies on the Beatitudes*; see, among others, the essays by A. MEREDITH, A. SPIRA, Th. BÖHM and M. ALEXANDRE.

⁴⁵ Clement begins his exegesis by claiming that the beatitudes refer both to sensible and to spiritual things (*Strom.* IV 6, 25.1); this is a variation on the Platonic contrast. Compare, e.g., Gregory, *Hom.* 2 (GNO VII/2, 90.19–24); *Hom.* 1 (GNO VII/2, 81.26–82.5).

⁴⁶ *Rep.* VII 514–516. In *Hom.* 1 (GNO VII/2, 77.10–78.1), Gregory describes the teaching of the beatitudes as a “mountain of sublime contemplation”, from whose summit one can see truths invisible to those imprisoned in the cave; see also *Hom.* 3 (GNO VII/2, 103.15–104.10).

⁴⁷ Clement notes that Plato describes the turning of the soul to better things as a conversion “from a nocturnal day”; *Strom.* IV 6, 28.2 quoting *Rep.* VII 521c.

⁴⁸ *Phaed.* 67d, quoted in *Strom.* IV 3, 12.5 and alluded to in IV 6, 27.1.

⁴⁹ *Strom.* IV 6, 37.2–4, quoting *Phaed.* 114bc.

⁵⁰ For example in *Hom.* 1 (GNO VII/2, 82.23–25) Gregory cites *Theaet.* 176a–b: “the goal of the virtuous life is likeness to the Divinity”. Compare *De or. dom.* 2

The two interpretations are also similar in their emphasis on intention and on free choice (προαίρεσις). Commenting on Matt 5.5, Clement says that the Lord praises those who are “serene” (“meek”) by their own choice, not of out of necessity (κατὰ προαίρεσιν, οὐ κατ’ ἀνάγκην; *Strom.* IV 6, 36.2). Similarly he insists that the Lord’s blessings of the poor and the merciful in Matt 5.3 and 5.7 are not limited to those who are actually poor or benevolent; they also apply to those who are *willing* to become so.⁵¹ Gregory, too, speaks often of free choice, for example in his discussion of Matt 5.7:

Two things clearly demonstrate the power of autonomy and free will, which the wise Lord of nature built into the nature of human beings: the fact that all depends on the freedom of choice (τῆς προαιρέσεως) which we possess, whether good or bad, and that the divine judgment, following with impartial and just verdict the results of our purpose, confers on each person whatever he has personally provided as his own . . .⁵²

In addition to these very general similarities of interpretation, there are a few more specific parallels. One has to do with the form of the text of the beatitudes the two fathers presuppose, in which the usual order of verses 4 and 5 is reversed.⁵³ This order is significant for Gregory, who stresses the close connection between the blessing of the poor in Matt 5.3 and that of the meek in Matt 5.5, taking them to refer respectively to the removal of pride and of wrath.⁵⁴ While Clement does not make this particular argument, he does share Gregory’s interest in how different verses of the beatitudes relate to each other, for example when he claims that verses 7 and 8 show the complementarity of works and knowledge.⁵⁵ Another

(GNO VII/2, 28.5–8). H. MERKI, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (= Par. 7), Fribourg 1952, 127, argues that Gregory takes this theme from Plotinus *Enn.* I 2,1,1 ff., not directly from Plato. In his exegesis of the beatitudes, Clement refers to the “image” and “likeness” of Genesis 1.26 (*Strom.* IV 6, 30.1–2), and cites *Rep.* X 597e; perhaps he also has the passage from the *Theaet.* in mind.

⁵¹ *Strom.* IV 6, 26.4; 34.1; 38.1–4.

⁵² *Hom.* 5 (GNO VII/2, 129.22–130.3); see also *Hom.* 5 (GNO VII/2, 129.13–21); *Hom.* 2 (GNO VII/2, 95.6–8); *Hom.* 6 (GNO VII/2, 148.14–16).

⁵³ For further discussion of this point, see the essay by A. MEREDITH in the present volume.

⁵⁴ *Hom.* 2 (GNO VII/2, 97.13–18). *Homily* 2 treats Matt 5.5 and *Homily* 3 interprets Matt 5.4. Clement discusses Matt 5.5 in *Strom.* IV 6, 36.1–37.4 and Matt 5.4 in 37.5–7.

⁵⁵ *Strom.* IV 6, 39.1 quoted and discussed above.

specific parallel is that both commentators interpret the mourning praised in Matt 5.4 as a reference to repentance.⁵⁶

I end with two differences, both of which are fairly telling. For Clement, the goal of Christian training is attaining a state of ἀπάθεια. Gregory agrees with Clement in interpreting the beatitudes in terms of a struggle with the πάθη. But whereas Clement emphasizes the importance of ἀπάθεια in the ascent of the Gnostic,⁵⁷ Gregory insists that the beatitudes do not teach ἀπάθεια, but only the moderation of passions. Commenting on the blessing of the “meek” (or “gentle”) in Matt 5.5, he says:

Consequently the Lord declares blessed not those who of themselves live without passion – for it is not possible in a material existence to achieve a wholly immaterial and passionless life –, but he calls ‘gentleness’ the principle which admits virtue during our fleshly life, and he says that to be gentle is enough for blessedness. He does not impose absolute passionlessness on human nature.⁵⁸

Gregory comes back to this theme so often in the *Homilies on the Beatitudes* that one wonders against whom he is arguing.⁵⁹ The repetition makes the contrast with Clement seem marked. But a comment in Gregory’s third homily warns against overdrawing it. Interpreting *those who mourn* in Matt 5.4, Gregory says that the first human beings, created in the image of God, enjoyed a state of ἀπάθεια, along with the other blessings of paradise.⁶⁰ This indicates that he does not reject the passionless state as an ideal but only as something that can be achieved by moral effort in this life.⁶¹

⁵⁶ *Strom.* IV 6, 37.5–7; Gregory *De beat.* 3 (GNO VII/2, 100.2–8).

⁵⁷ *Strom.* IV 6, 40.1; VI 13, 105.1 and VII 3, 13.3, all quoted and discussed above. See also the exegesis of 1 Cor 6 in *Strom.* VII 14, 84–88. For a general discussion of how Clement adapts the Stoic ideal of ἀπάθεια, see W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (= TU 57), Berlin 1952, 524–540.

⁵⁸ *Hom.* 2 (GNO VII/2, 95.17–23).

⁵⁹ Perhaps he has Messalian views in mind. On the Messalians, see R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin 1968. STAATS argues against W. JAEGER (Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954) that the Great Letter of Pseudo-Macarius is to be attributed to the Messalian Symeon. He describes this text’s views on the passions as follows (p. 108): “Die einleitenden programmatischen Sätze, die völlige Ausrottung der Leidenschaften sei möglich, wie ihr folgend die Einwohnung des heiligen Geistes, in aller Fülle, sind Messalianerthesen, deren biblische Begründung Symeon seinen Gegnern besonders im Schluss entgegen hält.”

⁶⁰ *De beat.* 3 (GNO VII/2, 105.27–106.7).

⁶¹ See also *De or. dom.* 3 (GNO VII/2, 38.25), where Gregory says that when the kingdom of God comes, ἀπάθεια will replace the activity of the passions. On ἀπάθεια

A closely related point is that Clement downplays the second half of each beatitude. He often quotes only the first half of the verse,⁶² leaving unmentioned the rewards promised to believers. Even when he quotes the whole verse, he says little about the specific things promised. One reason for this silence must be his notion that the perfect Christian acts only out of the purest of motives. Again and again in the *Stromateis*, Clement insists that the good works of the Gnostic are not done out of fear of punishment or hope or reward, but only because of love.⁶³

To be sure, Clement does speak of different heavenly rewards (see *Strom.* IV 6, 36.3–37.6). In a comment on Matt 5.5 (*Blessed are the meek, for they shall inherit the earth*) he says that there are “many mansions” in heaven, which correspond to the worth of each believer.⁶⁴ He supports this point by quoting from the *Phaedo* a description of the “more beautiful dwelling places” that await souls who have purified themselves by philosophy.⁶⁵ How this description of heavenly rewards fits into the context of Clement’s argument is not entirely clear. It appears to be occasioned by the reference to “inheriting the earth” – a promise that Gregory thinks requires some explanation.⁶⁶

In Gregory’s homilies the promises of future reward contained in the second half of each beatitude get prominent billing. Early in the first homily he says:

The sights to be observed from this peak, their nature and their number, God the Word himself, as he blesses those who climb up with him, explains. He points, as it were with his finger, on the one side

in Gregory’s *Life of Moses* see A.M. RITTER, *Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift, “Über das Leben des Mose”*; Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, ed. H. DÖRRIE/M. ALTENBURGER/U. SCHRAMM, Leiden 1976, 208, 214, 231; Th. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg: Philosophische Implikationen zu De vita Moysis* von Gregor von Nyssa (= SVigChr 35), Leiden 1996, 77, 207–209, 247.

⁶² He does not quote a beatitude in full, including the promise of future reward, until *Strom.* IV, 6, 36.1, two-thirds of the way through his chapter.

⁶³ In the chapter on the beatitudes this idea is expressed in 29.3–4; see also *Strom.* IV 8, 52.2–53.1; 22, 135.1–4; VII 11, 67.4–68.1; 12, 78.7–79.1.

⁶⁴ Clement alludes here to John 14.2; Matt 10.41–2; Matt 20.1–16. On different heavenly rewards, see also *Strom.* VI 13, 108.1–109.6; 114.1–4.

⁶⁵ *Phaed.* 114b–c, cited in 37.2–4.

⁶⁶ Unlike Gregory, Clement does not comment directly on the promise to inherit “the earth”. Since Clement describes hope of reward as an inferior motivation (see above), it is rather surprising that the theme of different heavenly dwelling places plays such a large role in his description of the heavenly ascent of the Gnostic soul.

at the kingdom of heaven, on another at the inheritance of the land above, then at mercy and justice and comfort and the affinity which may come about with the God of the universe, and the reward for being persecuted, which is to share God's house with him, and all the other things besides these which are there to be seen from the mountain on high, as the Word points out from his lofty hill-top the view perceived by hope.⁶⁷

Throughout the homilies Gregory emphasizes these promised rewards – for example in *Homily* 2, where he is concerned to explain how the promise of the “earth” can come after the promise of the “kingdom of Heaven”⁶⁸ – or in *Homily* 5, which ends with a vivid picture of the person torn between hope of heaven and fear of hell.⁶⁹

Is this difference a reflex of a difference in genre – the homily versus a work of learned speculation? Or does it reflect a more fundamental difference? The difference of genre may play a role, but I suspect there is also a real difference of perspective. Clement is more influenced at the deepest level by the philosophical currents of his day. Gregory, despite his great philosophical learning, does not find anything to apologize for in the startling promises of great rewards in the Gospels. In this he is surely closer than Clement to the spirit of the New Testament. In his essay “The Weight of Glory” C.S. Lewis says:

[N]early every description of what we shall ultimately find if we [follow Christ] contains an appeal to desire. If there lurks in most modern minds the notion that to desire our own good and earnestly to hope for the enjoyment of it is a bad thing, I submit that this notion has crept in from Kant and the Stoics and is no part of the Christian faith. Indeed, if we consider the unblushing promises of reward and staggering nature of the rewards promised in the Gospels, it would seem that Our Lord finds our desires, not too strong, but too weak.⁷⁰

Perhaps this is one reason why Clement has had so little influence, and Gregory so much, on the subsequent history of the Church.

⁶⁷ *De beat.* 1 (GNO VII/2, 78.1–11).

⁶⁸ *De beat.* 2 (GNO VII/2, 90.8–93.6).

⁶⁹ *De beat.* 5 (GNO VII/2, 133.27–136.23). See the insightful discussion of this passage in the essay by Monique ALEXANDRE in the present volume. She sees here “une spiritualisation des représentations spatiales”.

⁷⁰ C.S. LEWIS, *The Weight of Glory and Other Addresses*, Grand Rapids 1966, 1.

ZUR WORTGRUPPE MAKAP- IN *DE BEATITUDINIBUS*, IM ÜBRIGEN WERK GREGORS VON NYSSA UND IM *LEXICON GREGORIANUM*

Friedhelm Mann

I. Der Begriff μακάριος im Werk Gregors – II. μακάριος mit Bezug auf Personen – III. Der sachliche Bezug des Begriffs μακάριος – IV. μακάριος in Verbindung mit βίος und ζωή des Menschen – V. Von der μακαρία ζωή, der μακαρία φύσις Gottes – VI. Verähnlichung mit Gott als “Grenze” menschlicher Seligkeit – VII. Beschreibung der μακαριότης Gottes – VIII. Beschreibung der μακαριότης des Menschen – IX. Zu den Lemmata μακαρισμός, μακαρίζω, μακαριστός – X. Die Lemmata der Wortgruppe μακαρ- in der Beschreibung der Glücksgüter hier auf Erden – XI. Die Lexikonartikel der Wortgruppe μακαρ- im *Lexicon Gregorianum*

Gregor von Nyssa kennt in seinen Schriften sieben Lemmata des Stammes μακαρ-: die Adjektive μάκαρ, μακάριος, μακαριστός, τρισμακάριος – die Substantive μακαριότης und μακαρισμός und das Verbum μακαρίζω. Diese sieben Lemmata treffen wir an insgesamt 525 Stellen im Werk Gregors an. Wenn man ohne nähere Prüfung einschätzen sollte, in welchen Werken sich diese Lemmata häufen, so wird jeder sofort an die *Orationes de beatitudinibus* denken, die einen Text der Hl. Schrift der Exegese unterziehen, der von einem dieser Lemmata in der ständigen Anapher in jedem Verse geradezu thematisch geprägt ist: μακάριοι οἱ πτωχοὶ . . . (Mt 5,3), μακάριοι οἱ πραεῖς . . . (Mt 5,5), μακάριοι οἱ πενθοῦντες . . . (Mt 5,4), μακάριοι οἱ πεινῶντες . . . (Mt 5,6), μακάριοι οἱ ἐλεήμονες . . . (Mt 5,7), μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ . . . (Mt 5,8), μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί . . . (Mt 5,9), μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι . . . (Mt 5,10), – schließlich μακάριοί ἐστε ὅταν und es folgt der weite Kontext von Mt 5,11.¹

I. DER BEGRIFF μακάριος IM WERK GREGORS

Prüfen wir zunächst näher dieses Lemma μακάριος im Werk Gregors. Die Häufigkeit des Wortes μακάριος im Bibeltext, der von Gregor untersucht wird, läßt eine entsprechende Häufigkeit des Vorkommens

¹ Auflistung der Seligpreisungen in der Reihenfolge, in der Gregor seine Exegese vornimmt und wie sie in seinem Exemplar der Hl. Schrift aufeinanderfolgten.

dieses Wortes in Gregors Exegese, in den *Orationes de beatitudinibus* im Vergleich zu dem übrigen Werk erwarten. Hier das Ergebnis der Analyse der Indices: Das Lemma μακάριος kommt im Werk Gregors an insgesamt 249 Stellen vor. 80 Stellen entfallen hiervon auf den Text *De beatitudinibus*. Von diesen 80 Stellen sind 46 Stellen nichts anderes als das direkte Zitat der Mt-Verse. Weitere 27 Stellen sind mehr oder weniger enge Anspielungen auf die Mt-Verse. Es bleiben sechs Stellen in dem Text von *De beatitudinibus*, an denen μακάριος nicht im Zusammenhang mit Mt 5,3 ff steht.

Bevor wir diese prüfen, schauen wir zunächst auf die 169 Stellen von μακάριος im übrigen Werk Gregors. Die fast totale Verquickung des Gebrauchs von μακάριος in *De beatitudinibus* mit den entsprechenden Versen von Mt 5,3–11 läßt erwarten, daß dieses κεφάλαιον der Hl. Schrift, diese Kernstelle der christlichen frohmachenden Botschaft auch den Gebrauch an den 169 Stellen im übrigen Werk Gregors prägt. Die Analyse der Texte dieser 169 Stellen ergibt nun, daß nur noch an einer einzigen Stelle mit dem Wort μακάριος eine der Seligpreisungen direkt zitiert² und nur an einer einzigen weiteren Stelle mit dem Begriff μακάριος auf Mt 5,3–11 recht eng angespielt wird.³

Es bleiben also 167 Stellen übrig – und das sind zwei Drittel der Stellen des Begriffs μακάριος – bei denen sich die Frage nach Anwendung und Gebrauch in den Texten Gregors stellt. Nach dem oben aufgezeigten Befund von *De beatitudinibus* könnte man fragen: Ist es vielleicht ein anderes Schriftzitat, sind es andere Bibelzitate, die Gregor in seinem Werk mehr beschäftigt und im Zusammenhang mit seinen exegetischen Untersuchungen und seiner Analyse der theologischen Probleme und Themen mehr im Vordergrund gestanden haben? Immerhin finden wir im *Novum Testamentum* μακάριος an 50 Stellen, in der *Septuaginta* an 65 Stellen, davon allein 25 in den Psalmen. Hiervon zitiert Gregor – in Form eines direkten Zitats –

² Mt 5,6 in *De instituto Christiano*: μακάριοι γάρ ἐστε . . . ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς . . . οἱ ἄνθρωποι 28,86,13. – Diese und auch die folgenden Stellenangaben beziehen sich auf das jeweilige Lemmawort der Wortgruppe μακαρ-. In meinem Beitrag sind die Stellenangaben in der numerischen Abkürzung ausgewiesen (wie im *Lexicon Gregorianum* üblich). Zu den Zahlen von Seite und Linie "86,13" tritt als erste in Fettdruck die Zahl des Werkes "28" (= *De instituto Christiano*, GNO VIII 1). Einen Schlüssel für die Zahl des Werkes findet man am Schluß des Beitrags: Dieses Schriftenverzeichnis ist zugleich eine Übersicht über das Gesamtwerk Gregors und dessen Verteilung in den *Gregorii Nysseni Opera*.

³ Mt 5,8 in *De virginitate*: ἀξιούνται δὲ μόνοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, οἱ διὰ τοῦτο ὄντως μακάριοι καὶ ὄντες καὶ ὀνομαζόμενοι, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται 31,343,11.

in seinen Schriften insgesamt sieben weitere Stellen: zwei aus dem NT: die Pauluszitate 1 Tim 6,15 und Tit 2,13 und fünf Stellen aus dem AT: zwei Proverbiastellen und drei Stellen aus den Psalmen. Hinzu kommen zwei deutliche Anspielungen, die eine auf Ps 1, die andere auf Lk 12,37.⁴ Die aufgeführten Zahlen machen deutlich, daß diese direkten Zitate nicht so häufig und wiederholt auftreten, wie wir es bei Mt 5,3–11 in *De beatitudinibus* gesehen haben. Meist ist das Zitat singular und betrifft nur den bestimmten inhaltlichen Zusammenhang, für den das Zitat herangezogen wird.

II. μακάριος MIT BEZUG AUF PERSONEN

Wie sieht der Gebrauch von μακάριος im Werk Gregors sonst aus? Häufig erscheint der Begriff μακάριος als Attribut. Μακάριος tritt als Attribut zu den verschiedensten Substantiven, zu Personen wie auch zu Sachen. So sagt Gregor in *Contra Eunomium*: “Dies hat, wie sich zeigen läßt, keiner der seligen Männer gesagt, von denen ein Wort in den göttlichen Büchern verzeichnet und bekannt ist (ἃ γὰρ οὐδεὶς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν εἰρηκῶς ἐπιδείκνυται, ὧν τις καὶ λόγος ἐν ταῖς θεαῖαις βίβλοις ἀνάγραφτος φέρεται **1(I)**,251,6) – und meint mit οὐδεὶς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν das Zeugnis der Patriarchen und Propheten, der Evangelisten und Apostel. Keine anderen sind gemeint bei den ἄνδρες, auf die er in der *Oratio II in sanctum Stephanum* anspielt: ἐπ’ ἐκείνων τῶν μακαρίων καὶ τελειοτάτων ἀνδρῶν **52**,104,14. Ein paar Zeilen vorher sind die μακάριοι καὶ τελειότατοι ἄνδρες namentlich genannt: Petrus, Jakobus und Johannes. Und so tritt das Adjektiv μακάριος als Attribut auch zu den Namen der einzelnen Glaubenszeugen aus dem AT und NT, meist im Zusammenhang mit einer ihrer Äußerungen, die von Gregor zitiert werden – und zwar singular: ὁ μακάριος Μωϋσῆς **28**,56,6; ὁ μακάριος Δαβίδ **39**,227,26; ὁ μακάριος ψαλμῳδός **34**,107,21; ὁ δὲ μακάριος Ἰωάννης **52**,103,3; – wiederholt: ὁ μακάριος Παῦλος **24**,226,3; = **24**,425,8; ~ **57**,120,8; ὁ δὲ μακάριος ἀπόστολος (sc. Paulus) **28**,52,20; ~ [**43**,319,16;] – und häufiger: ὁ μακάριος Πέτρος **1(II)**,158,5; = **27**,168,3; ~ **1(II)**,133,15; 140,10; **24**,309,14.

⁴ 1 Tim 6,15: **21**,25,23; vgl. **21**,26,5; – Tit 2,13: **10**,189,4; vgl. **31**,309,5; – Prov 8,32: **1(II)**,26,9; – Prov 28,14: **36**,113,5; – Ps 83,13: **20**,240,31; – Ps 93,12: **21**,100,7; vgl. **21**,100,17; – Ps 136,9: **1(I)**,24,12; – Lk 12,37 (~12,43): **24**,319,3; vgl. **24**,319,5; – Ps 1: **21**,26,19 ff.

Der Gebrauch von μακάριος als Attribut zu den Namen der Apostel und Propheten kann nicht konkurrieren mit dem häufigen Gebrauch der anderen Attribute, die Gregor bei diesen Gestalten aus dem AT und NT verwendet: θεῖος, μέγας. Im Vergleich hierzu gehört μακάριος schon zu den selteneren Attributen ähnlich wie ἅγιος und ἱερός.⁵ Auffällig ist, daß der Name Petrus häufiger als der der anderen Apostel und Gestalten des AT mit dem Attribut μακάριος verknüpft wird; vielleicht eine ähnliche Bevorzugung, wie wir sie bei Johannes dem Evangelisten vorfinden, bei dem das Attribut ὑψηλός bevorzugt erscheint. Bestimmt geht diese Bevorzugung der Attributverbindung von μακάριος mit dem Namen des Petrus zurück auf die Seligpreisung des Petrus durch Christus in der Hl. Schrift: μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ (Mt 16,17).

Auch Heilige und Märtyrer erhalten dieses Attribut: ὁ μακάριος Στέφανος (52,99,1), οἱ μακάριοι μάρτυρες (*sc.* der *XL Martyres* – 56,160,1).⁶ Wenn sonst Namen mit dem Attribut μακάριος verbunden sind, handelt es sich um verstorbene Bischöfe: μετὰ τὴν γενομένην τοῦ μακαρίου Πατρικίου μετάστασιν (33,51,15), τοῦ μακαρίου Εὐφρασίου τοῦ ἐπισκόπου (33,51,21). Diese beiden Stellen treffen wir in Gregors *Epistulae* an, und es gäbe bestimmt mehr Beispiele dieser Art, wenn uns ein größeres, umfangreicheres Briefcorpus von Gregor von Nyssa überliefert wäre.⁷ Darum geht es bei diesem Gebrauch Gregors von μακάριος als Attribut zu bestimmten Personen: sie sind selig, weil sie jetzt, nach ihrem Tode teilhaben an, weil in der ewigen Seligkeit. In eben diesem Sinne spricht Gregor auch von ἡ μακαρία ψυχὴ und meint seine Schwester Makrina: τὸν χῶρον ἐκεῖνον . . . ἐν ᾧ τὴν διαγωγὴν εἶχεν ἡ μακαρία ψυχὴ (“jenen Ort . . . an dem lebte die jetzt in der ewigen Seligkeit weilende Seele” – 32,410,23). Ein paar Zeilen später (32,411,13) heißt es dann von Makrina ἡ τε μακαρία die Selige: Aus dem Adjektiv ist ein Substantiv geworden. Ähnlich heißt

⁵ Vgl. hierzu die Artikel ἅγιος, ἀπόστολος im *Lexicon Gregorianum*.

⁶ Vgl. mit Bezug auf die *XL Martyres*: ἡ μακαρία νεότης 55,153,10; τὸ μακάριον σύνταγμα 56,164,10; – vgl. auch mit Bezug auf Gregorios Thaumaturgos: αὐτὰ τὰ χαράγματα τῆς μακαρίας ἐκεῖνης χειρὸς 49,19,7.

⁷ Das umfangreichere Briefcorpus des Gregor von Nazianz z.B. nennt in dieser namentlichen Form ὁ μακάριος . . . zehn Verstorbene, in dem 365 Briefe zählenden Corpus des Basileios begegnen uns so 29 verstorbene Personen. In einem Brief gebraucht Basileios μακάριος auch von einem lebenden Bischof: ῥάδιον γὰρ αὐτοῖς ἀπ’ αὐτῶν τῶν γραμμάτων τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου φανερὰν τὴν ἀλήθειαν τοῖς ἐπιζητοῦσι ποιῆσαι (*Ep.* 225,1). Gemeint ist mit τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου sein Bruder, der nach seiner Absetzung untergetauchte Bischof Gregor von Nyssa.

es von der verstorbenen Flacilla: “Die Übel des Lebens erreichen die Selige nicht mehr” (τῶν τοῦ βίου κακῶν ἡ μακαρία κεχώρισται **48**,486,4) – und so wiederholt substantivisch auch von den *XL Martyres*: τὴν μεγάλην καὶ σύμφωνον τῶν μακαρίων φάλαγγα **56**,162,29; ἡ τῶν μακαρίων παράταξις **56**,163,15.⁸

Dieser Gebrauch von μακάριος als Attribut zu bestimmten Personen unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Gebrauch in der profanen Literatur. Auch dort werden die Verstorbenen μακάριοι “Selige” genannt,⁹ aber nicht so sehr im Hinblick auf die Vorstellung, daß sie nach “dem Heimfahrrn aus dem Elende” an einem elysischen Orte, an einem Ort der Erquickung, des Friedens und der Erfüllung weilen, der ihnen alles erlittene Unrecht mit einem Paradies vergilt. Die “Inseln der Seligen” sind vornehmlich für die Heroen und herausragenden Gestalten eingerichtet. Glückliche, selig können die Verstorbenen eher deswegen genannt werden, weil diese Seligen jetzt auf ein erfülltes, in allen Phasen und jeder Beziehung glückliches Leben zurückblicken können, weil nach dem Tode das Leben mit seinen Wechselfällen und Peripetien sie nicht mehr erreichen, ihnen ihr sattes Glück nicht mehr zerstören kann – ganz im Sinne der Solon-Kroisosgeschichte des Herodot, nach der niemand vor seinem Tode glücklich genannt werden kann, ein Gedanke, den die Σοφία Σίραχ (11,28) auf die kurze Formel gebracht hat: πρὸ τελευτῆς μὴ μακάριζε μηδένα.

Hier nur ein streifender Blick auf die Solon-Kroisosgeschichte (Herodot 1,30–33) und ihr Vokabular für “glücklich, glückselig” im Vergleich zu Gregors Gebrauch: Bei der Frage, wer der glücklichste aller Menschen sei, wen man den glücklichsten nennen könne, und bei der Schilderung des erfüllten, satten Glücks von Tellos, Kleobis und Biton¹⁰ geht es nicht um einen Terminus der Wortgruppe μακαρ-

⁸ Vgl. auch: τὴν τυραννικὴν ὀμότητα . . . ἀνδραγαθίαν ἑαντῶν οἱ μακάριοι (sc. *XL Mart.*) ποιησάμενοι **56**,160,30. – Für diesen substantivischen Gebrauch bei der Beschreibung der seligen Märtyrer kennt Gregor auch eine steigernde Variante aus dem Stamme μακαρ: Das Adjektiv τρισμακάριος wird von Gregor nur als Substantiv gebraucht und nur von den Märtyrern: ὁ τρισμακάριος von dem Märtyrer Theodor (**50**,65,9; **68**,9) und οἱ τρισμακάριοι von den *XL Mart.* (**56**,165,19; **166**,15).

⁹ Vgl. Plat. *Nomoi* 947 D: θήκην . . . οὐδὲ τὸν μακάριον γεγονότα θέντες.

¹⁰ Bei der Geschichte von Kleobis und Biton wird nicht so stark das erfüllte, glücklich gelebte Leben und ein entsprechendes ruhmvolles Ende mit bleibender, unvergänglicher Erinnerung herausgestrichen. Kleobis und Biton werden vor allem deswegen glücklich genannt, weil ihnen das beste Lebensende zuteil wurde: τελευτῇ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο (Herodot 1,31) – und Herodot setzt als Erfahrungswert für die Menschen hinzu: διέδεξέ τε ἐν τούτοις ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπων

Nur ganz am Rande in der Erzählung von Kleobis und Biton fällt das Wort μακαρίζω: Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνιέων τὴν ῥώμην, αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἷων τέκνων ἐκύρησε (1,31). Dies bezieht sich auf ein Glück im Bereich der – wie Herodot ausführt – παρέοντα ἀγαθὰ (1,33), des unmittelbar Erlebten, was bei der Frage nach dem “Glück” des Menschen für Solon (und Herodot) gerade nicht das alles entscheidende Indiz ist. Der Schlüsselbegriff, um den es in der Solon-Kroisosgeschichte geht, ist ὄλβος, ὄλβιος. Dieser Begriff wird unterschieden, deutlich abgesetzt von εὐτυχία, εὐτυχής (πρὶν δ’ ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μὴδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ’ εὐτυχέα 1,32), nur einmal, vor der langen Rechtfertigung des Solonurteils variiert durch den Begriff εὐδαιμονία (Σόλων μὲν δὴ εὐδαιμονίης δευτερεῖα ἔνεμε τούτοισι (sc. Kleobis und Biton) 1,32).¹¹

Bei Gregor beziehen sich die hier bei Herodot fallenden Begriffe für Glück, glücklich wie εὐδαιμονία – Gregor kennt auch Lemmata εὐδαιμονέω und εὐδαίμων – durchweg auf das irdische Glück: Wohlstand und Gesundheit. Die Lemmata εὐτυχέω, εὐτυχής, εὐτυχία hat Gregor – samt dem Begriff der τύχη – aus seinem Wortschatz verbannt – was nicht verwundern kann, wenn man Gregors Grundeinstellung kennt und sich vielleicht auch den besonderen Umstand vor Augen hält, daß Gregor in seiner Heimat Jahr für Jahr am 7. Sep-

τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. Diese Haltung gegenüber Tod und Leben – den Menschen, wie Herodot sagt, von Gott vor Augen geführt – steht neben der Bewertung eines bruchlosen, abgerundeten Glücks, wie es in der Tellos-Geschichte zum Ausdruck kommt und ist immer wieder in der Literatur der Antike eindrucksstark ausgesprochen worden – vielleicht am erschütterndsten in den Versen, die Herodots “Freund” Sophokles gedichtet hat – als Summe der Lebensgeschichte des Ödipus, des Lieblingshelden seiner Dichtung: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ’ ἐπεὶ φανῇ, βῆναι κείθεν, ὅθεν περ ἤκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα (Soph. *Oid. Kol.* 1224 ff). Sophokles kann aber doch auch an anderem Ort begeistert und begeisternd das gewaltige Wirken des Menschen in seiner ganzen großartigen Entfaltung feiern: πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει . . . (Soph. *Antigone* 332 ff). Wir finden bei ihm wie bei Herodot die eine Medaille menschlicher Glückseligkeit mit den zwei nur scheinbar gegensätzlichen Bildern. – Gregor von Nyssa kann ähnliche Worte finden: ἐκ τούτου μακαριστότερον ἀναφανήσεται τῆς ζωῆς τὸ μὴ μετέχειν ζωῆς 13,75,2. Aber diesen Worten fehlt völlig der tiefe Bedeutungshintergrund antiker Welt- und Lebensauffassung (die christlicher Einstellung widerspricht). Gregor gebraucht sie, um ein Argument bei der Auseinandersetzung *De infantibus praemature abreptis* als abwegig hinzustellen.

¹¹ Weil Wechselfälle und Peripetien das Leben des Menschen bestimmen (ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ παθεῖν . . . πᾶν ἔστι ἄνθρωπος συμφορῇ 1,32), kann man über das Glück des Menschen vor seinem Tode kein Urteil fällen: σκοπεῖν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε (1,32).

tember das Gedächtnis des seligsten Märtyrers Eupsychios feierte, der unter Julian hingerichtet wurde, weil er das bedeutendste heidnische Heiligtum von Kaisareia, den Tempel der Tyche zerstörte.¹² Von dieser Gruppe kennt Gregor nur das Wort εὐτύχημα, das er dreimal im Zusammenhang mit irdischen Glücksumständen gebraucht. Den Schlüsselbegriff der herodoteischen Solon-Kroisosgeschichte, das stilistisch hohe, dichterische ὄλβιος kennt Gregor in seinen Texten nicht.¹³

III. DER SACHLICHE BEZUG DES BEGRIFFS μακάριος

Häufig treffen wir bei Gregor auf die Attributverbindung von μακάριος mit sachlichen Ausdrücken. Dabei läßt sich grundsätzlich sagen, daß diese Ausdrücke immer den geistig-spirituellen Bereich betreffen, nie rein diesseitige weltliche Glücksgüter beschreiben. So verbindet Gregor μακάριος mit dem Ausdruck κήπος. Er zielt dabei aber nicht auf einen irdischen "locus amoenus" in der Natur oder gar einer Gartenbauanlage. Der Ausdruck ὁ μακαρίων κήπων ἐκείνων (24,306,8) nimmt mit aller Emphase das vorangehende Zitat auf (Cant LXX 5,1: κατέβην εἰς κήπόν μου 24,305,9) und eröffnet die Exegese dieses Canticum-Verses. So greift Gregor gern in der Exegese eines Schrifttextes einen Begriff heraus und erhöht diesen sachlichen Ausdruck – mag er aus der Dingwelt und dem täglichen Leben stammen – durch das Attribut μακάριος. Damit ist der Ausdruck nicht vordergründig, im Wortsinn, nach dem Buchstaben zu verstehen, sondern anagogisch übertragen.¹⁴

¹² Basileios spricht wiederholt von ihm und seinem Gedenkfest in Kaisareia in seinen Briefen, z.B. *Ep.* 252: Eupsychios, Damas . . . seien besonders berühmte Märtyrer. Ihr Gedenken werde Jahr für Jahr von der Stadt und der ganzen Umgebung begangen. – Die Briefe 100 (der viel zitierte wegen der Kritik des Basileios an seinem Bruder Gregor) und 142 zeigen, daß Basileios an diesem bedeutenden Märtyrerfest in Kaisareia seine Landbischöfe Jahr für Jahr zu einer Synode versammelte, zu der er auch andere Persönlichkeiten einlud.

¹³ Für Gregor von Nazianz ist ὄλβιος ein gesuchter, bewußt gebrauchter Ausdruck in seinen Dichtungen(!). Vgl. bes. sein Gedicht mit dem Titel διαφόρων βίων μακαρισμοί (*Carm.* 17): Die ersten zehn Distichen dieses Gedichts beginnen in der ständigen Anapher mit diesem Ausdruck – meist in der Form: ὄλβιος, ὃς . . . oder ὄλβιος, ὅστις . . . – und sind inhaltlich ganz fern dem antiken Gebrauch, ganz auf Christliches, auf Christus ausgerichtet. Vgl. vor allem das 3. Distichon: ὄλβιος, ὃς πάντων κτεάνων ὠνήσατο Χριστὸν καὶ κτέαρ οἶον ἔχει σταυρόν, ὃν ὕψι φέρει.

¹⁴ Ähnlich in Cant LXX 5,6: ἡ ψυχὴ μου ἐξῆλθεν ἐν λόγῳ αὐτοῦ. Gregor beginnt die Exegese mit den Worten: ὁ μακαρίας ἐξόδου ἐκείνης ἦν ἐξ . . . 24,353,16.

Der Gebrauch des Attributes μακάριος als Hinweis darauf, daß ein Ausdruck auf einer anderen Ebene als im vordergründig-wörtlichen Sinn zu verstehen ist, treffen wir immer wieder in den Schriften Gregors. In der *Oratio funebris in Meletium* heißt es: “Sie wurde verwundet von seliger Liebe und liebte in reinem und aufrichtigem Wohlwollen ihren Bräutigam” (ἐτρώθη τῷ μακαρίῳ ἔρωτι ἐν τῇ ἀγνῇ καὶ ἀγαθῇ φιλοφροσύνῃ τὸν νυμφίον ἐαυτῆς ἀγαπήσασα 46,450,2). Das ist eine deutliche Bezugnahme auf Cant LXX 2,5: τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ. Die im Canticum-Text beschriebene Liebesbeziehung ist umgewandelt in den μακάριος ἔρωσ, der die innige Beziehung der ἐκκλησία von Antiochien zu ihrem νυμφίος Meletios beschreiben soll. Ähnlich spricht Gregor in unserem Text *De beatitudinibus* von dem μακάριον πένθος, natürlich als Anspielung auf Mt 5,4: μακάριοι οἱ πενθοῦντες . . ., und in der Exegese von Mt 5,8 von τὸ μακάριον θέαμα und erläutert dieses θέαμα mit Dingen, die man vergeblich mit den Augen und dem Gesichtssinn zu fassen versucht: τοῦτο δέ ἐστι τί· ἡ καθαρότης, ὁ ἀγιασμός, ἡ ἀπλότης 27,144,10.

Wenn Gregor im Zusammenhang mit dem Tod des Märtyrers Theodor sagt: ἀπῆλθε τὴν καλὴν καὶ μακαρίαν πρὸς θεὸν πορείαν (50,69,20), oder im gleichen Zusammenhang von τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ (50,63,8) spricht, dann scheint hier das Attribut in Verbindung mit den Umschreibungen von Sterben, Tod und Vollendung nur auf sachlicher Ebene das auszudrücken, was wir oben schon bei den Attributverbindungen mit den Namen der Verstorbenen feststellten. Wie sollte nicht das Eingehen in die ewige Seligkeit μακάριος genannt werden?¹⁵

IV. μακάριος IN VERBINDUNG MIT ΒΙΟΣ UND ΖΩΗ DES MENSCHEN

Eine häufige Attributverbindung ist ὁ μακάριος βίος, ἡ μακαρία ζωή. Natürlich denkt man gleich an das Leben nach Tod und Auferstehung in der ewigen Seligkeit, und es fehlen nicht die Stellen, die im Kontext deutlich diesen Bezug ausweisen: “Was wird uns für unsere Gottesnachfolge verbürgt?“, fragt Gregor in *De beneficentia*. Seine Antwort lautet (35,103,13): “Jetzt eine schöne Hoffnung und eine Erwartung, die froh macht (ἐνταῦθα μὲν καλὴν ἐλπίδα καὶ προσδοκίαν εὐφραίνου-

¹⁵ Vgl. ähnlich: Στεφάνου γὰρ κόρος οὐκ ἔστι τοῖς τὸ μακάριον τέλος τῶν στεφάνων ἐκδεχομένοις 52,100,21.

σαν), danach aber (ἐν δὲ τοῖς ἔπειτα), wenn wir dieses im Fluß befindende, hinfällige Fleisch abgelegt haben (ὅταν τὴν ρέουσιν ταύτην ἀποσκευασάμενοι σάρκα) und die Unversehrtheit, Unsterblichkeit angezogen haben (τὴν ἀφθαρσίαν μετενδυσώμεθα), ein seliges Leben (μακαρίαν ζωὴν), und das ist ohne Ende und unzerstörbar (ἄληκτον καὶ ἀνώλεθρον), es ist eingerichtet, ausgestattet mit angenehmen Dingen, über die man nur staunen und die man sich jetzt noch gar nicht vorstellen kann (ἐν θαυμασταῖς τισι καὶ νῦν οὐ γινωσκομέναις ἡμῖν εὐπαθείαις εὐτρεπισμένην).

Das ist das Leben der Protoplasten, wie es im Ursprungszustand nach der Erschaffung des Menschen war, zu dem wir in der Apokatastasis zurückkehren: damit, so sagt Gregor in *De hominis opificio*, das menschliche Leben wieder gelöst, ungebunden und frei "zurückrenne" zu dem glückseligen Leben, das unabhängig ist von den irrationalen Kräften der Seele, den triebhaft-emotionalen Regungen (ἵνα . . . ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ πάλιν ἀνετός τε καὶ ἐλευθέρα πρὸς τὸν μακάριον καὶ ἀπαθὴ βίον ἐπαναδράμοι **20**,234,20).¹⁶

Aber ὁ μακάριος βίος, ἡ μακαρία ζωὴ ist nicht einfach gleichzusetzen mit dem Leben nach Tod und Auferstehung. Wenn Gregor sagt: ἡ μακαρία ζωὴ συμφυὴς ἐστὶ καὶ οἰκεῖα τοῖς κεκαθαρμένοις τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια (**13**,81,18), dann meint er das selige Leben, das durch die Reinigung hier im irdischen Leben erstrebt wird, anhebt und zu einem Gutteil verwirklicht wird. ὁ μακάριος βίος, ἡ μακαρία ζωὴ setzt ein durch das Neu-geboren-werden, durch die γέννησις im Sinne von Joh 3,3 und 3,7, durch das ἄνωθεν γεννηθῆναι, wie es in *Contra Eunomium* heißt: "Jeder weiß, daß dieses Geborenwerden uns zu dem wahren und seligen Leben zurückführt" τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡ γέννησις ἡμᾶς εἰς τὴν ἀληθινὴν τε καὶ μακαρίαν ἀνάγει ζωὴν (**1(II)**,72,3 – im weiteren folgt in Gregors Text der Bezug auf Joh 3,3; 3,7). – ὁ μακάριος βίος, ἡ μακαρία ζωὴ setzt ein mit der Abkehr vom Bösen, wie er in *In Canticum Canticorum* sagt: "Man kann nicht in das selige Leben gelangen, wenn man nicht abstirbt, (in der Übersetzung nachzeichnender:) eine Leiche wird gegenüber der Sünde (οὐκ ἔστιν ἐν τῇ μακαρίᾳ γενέσθαι ζωῇ μὴ νεκρὸν τῇ ἁμαρτίᾳ γενόμενον

¹⁶ Hier sei eingefügt die Stelle, an der wir den Begriff μακάριος auch in Verbindung mit dem terminus technicus der Rückführung in den Ursprungszustand, in Verbindung mit dem Begriff Apokatastasis antreffen: τὴν ἐπὶ τὸ μακάριον τε καὶ θεῖον καὶ πάσης κατῃφέας κενωρισμένον ἀποκατάστασιν **16**,91,11. – Vgl. hierzu auch die Stellen wie: κατὰ τὴν μακαρίαν ἀνακαινισθῆναι μορφήν **27**,81,7; τὴν εἰς τὸ μακάριον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μεταβολὴν **21**,114,3; – vgl. auch: **21**,68,22(bis).

24,351,13). Ähnlich heißt es in *In inscriptiones Psalmorum*: "Die Philosophia, die in dem Psalmengesang vermittelt wird, stößt uns gleich mit den ersten Worten unversehens eine Art Tür und Zugang auf zum seligen Leben: die Entfernung vom Bösen (ἡ κατὰ τὴν ψαλμωδίαν φιλοσοφία . . . οἷόν τινα θύραν καὶ εἴσοδον ἐν τοῖς πρώτοις τῶν λόγων ἐπὶ τὸν μακάριον βίον τὴν τοῦ κακοῦ ἀναχώρησιν ἡμῖν ὑπανοίξασα 21,67,23).¹⁷

V. VON DER μακαρία ζωή, DER μακαρία φύσις GOTTES

Wenn Gregor von ἡ μακαρία ζωή spricht, meint er aber nicht nur das Leben der Menschen, vielmehr umschreibt μακάριος zusammen mit dem Adjektiv θεῖος die ζωή Gottes: ἴδιον γὰρ τῆς θείας καὶ μακαρίας ἐστὶ ζωῆς τὸ πάντοτε ἐν τῷ αὐτῷ διαμένειν καὶ τὴν ἐξ ἀλλοιώσεως μεταβολὴν μὴ προσέισθαι (11,9,5). Dieser Bezug auf Gott bei ἡ μακαρία ζωή zeigt sich wiederholt in den Büchern *Contra Eunomium*: τῇ θεῷ τε καὶ μακαρίᾳ ζωῇ (1(I),134,7; ~ 1(I),134,28; ἡ δὲ ὑπερκειμένη τε καὶ μακαρία ζωή 1(I),135,8).¹⁸

Und so tritt μακάριος auch als Attribut zu Gottes φύσις,¹⁹ wobei

¹⁷ Vgl. hierzu: ὡς αἰεὶ ἰδεῖν ἐκ τῆς ἱστορίας . . . ποίας βαβυλωνίων αἰχμαλωσίας ἀπολυθέντες τοῦ μακαρίου (v.l. μακαριστοῦ) βίου ἐπιβησόμεθα 25,6,23; μακάριος ὁ βίος ἐκεῖνος, ἐν ᾧ τὸ τῆς ἀνομίας στόμα καθάπερ τις βορβόρου πηγὴ εἰς τὸ διηνεκὲς ἐμφοργήσεται 21,64,2; vgl. auch 21,124,13; 23,354,4.9.

¹⁸ Vgl. hierzu auch: τὴν ἀγεννησίαν . . . ἣν δὴ οὐσίαν λέγει (sc. Eunomios) καὶ μακαρίαν τε καὶ θεῖαν ὀνομάζει ζωὴν 1(I),271,9 (vorausgeht [Eun.-Zitat: 1(I),270,26]); vgl. 1(I),272,31; 293,6; – μόνη σὺ γέγονας . . . τῆς ἀληθινῆς θεότητος ἀποτύπωμα, τῆς μακαρίας ζωῆς δοχεῖον 24,68,7.

¹⁹ Auch Basileios verwendet bei der Beschreibung der Natur Gottes das Attribut μακάριος (z.B. *Ep.* 125,3 u. 243,4 gleichlautend: τῆς θείας καὶ μακαρίας φύσεως. Vgl. hierzu *Ep.* 1.2: ἡ μακαρία φύσις, ἡ ἄφθονος ἀγαθότης). Sowohl bei Basileios als auch bei Gregor von Nazianz tritt μακάριος als Attribut wiederholt zu dem Ausdruck τριάς (vgl. z.B. bei Basileios die Formel: τῆς θείας καὶ μακαρίας τριάδος (in *Ep.* 140,2; 159,2 und gleichlautend in *In Hexaemeron* 2,6) und die Wendung: τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν τριάδα (*De spiritu sancto* 18,45), sowie die einfache Form τῇ μακαρίᾳ τριάδι (*Ep.* 91), – bei Gregor von Nazianz, *In laudem Basilii* 82: τὴν ἁγίαν καὶ μακαρίαν τριάδα, so auch fast gleichlautend in *Ad cives Nazianzenos* PG 35,976,20, – vgl. hierzu auch die Wendung: περὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ μακαρίας τριάδος in seiner *Oratio apologetica* PG 35,444,25, fast gleichlautend in *Ad Gregorium Nyssenum* PG 35,840,28). Im massenhaft vorkommenden Vokabular einschlägiger Begriffe der Trinitätstheologie Gregors von Nyssa kommt der Ausdruck τριάς relativ selten vor. Nur einmal findet sich im Werk Gregors von Nyssa dieser Ausdruck mit dem Attribut μακάριος verbunden, in dem Werk, das unter den Schriften Gregors in vielem eine auffällige Sonderstellung einnimmt, in *De instituto Christiano* im Zusammenhang mit der Umschreibung der berühmten Formel μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις: ὁ τῆς εὐσεβείας ἐν ὑμῖν κανὼν τῷ ὁρθῷ τῆς πίστεως πέπτηγε δόγματι, μίαν ἔχων

μακάριος oft neben anderen gottgeziemenden Attributen erscheint, die die alles überragende, alles Begreifen übersteigende, unbegreifliche, ewige, ungeschaffene Natur Gottes umschreiben: αὐτὴν τὴν πάντα νοῦν ὑπερβαίνουσιν φύσιν τὴν θεῖαν τε καὶ μακαρίαν καὶ ἀκατάληπτον **34**,45,13; – τὴν θεῖαν τε καὶ μακαρίαν καὶ πάντα νοῦν ὑπεραίρουσαν φύσιν **1(I)**,94,18; – ἡ μακαρία καὶ αἰδίου καὶ πάντα νοῦν ὑπερέχουσα φύσις **24**,157,14.²⁰

So alles überragend die μακαρία φύσις, die μακαρία ζωὴ Gottes ist, so ist sie doch der Ursprung für das entsprechende Leben der Menschen. Der Mensch ist, wie Gregor in *In Canticum Canticorum* sagt, Nachbildung der wahren Gottheit, Aufnahmegefäß des seligen Lebens: οὐκ οὐρανὸς γέγονε εἰκὼν τοῦ θεοῦ . . . μόνη σὺ γέγονας . . . τῆς ἀληθινῆς θεότητος ἀποτύπωμα, τῆς μακαρίας ζωῆς δοχεῖον **24**,68,7. – Daß Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, ermöglichte es, daß auch “wir schön gestaltet wurden nach der unbeschreibbaren Schönheit der seligen Natur” (τὸ τῷ ἀφράστῳ κάλλει τῆς μακαρίας φύσεως καὶ ἡμᾶς ὠραΐζεσθαι **23**,386,20).

Aufgabe des Menschen ist es, als Abbild der überragenden Seligkeit im Rahmen der durch die Grenzen seiner Natur gesetzten Möglichkeiten Gott und seiner μακαρία φύσις ähnlich zu werden, “an sich die seligen charakteristischen Erscheinungsformen aufzuzeigen”, “in die selige Gestalt einzutauchen”, wie es in den Texten von *De beatitudinibus* heißt: ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, εἰκὼν οὖσα τῆς ὑπερκειμένης μακαριότητος, καὶ αὕτη τῷ ἀγαθῷ κάλλει χαρακτηρίζεται ὅταν ἐφ’ ἑαυτῆς δεικνύῃ τὰς τῶν μακαρίων χαρακτήρων ἐμφάσεις **27**,81,2; ἐν τῷ κατὰ φύσιν σὺν καὶ δυνατῷ τὸν θεὸν μιμησάμενος τὴν μακαρίαν καὶ αὐτὸς ὑπέδυσ μορφήν **27**,83,15.

VI. VERÄHNLICHUNG MIT GOTT ALS “GRENZE”

MENSCHLICHER SELIGKEIT

Mit dem Ausdruck μακάριος werden wir direkt in die für Gregor so wichtigen theologischen Aussagen über die Natur Gottes und die

τῆς μακαρίας τε καὶ αἰδίου τριάδος θεότητα μηδαμῶς μηδαμῇ παρηλλαγμένην ἀλλ’ ἐν μιᾷ μὲν οὐσίᾳ, μιᾷ δὲ δόξῃ, τῷ αὐτῷ δὲ βουλήματι νοουμένην τε καὶ προσκυνομένην κατὰ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις **28**,42,7.

²⁰ Vgl. τῆς μακαρίας ἐκείνης τῶν ἀγαθῶν φύσεως πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ αἰετὶ εὗρισκόμενον, ἀπειροπλάσιον δὲ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκείμενον **24**,245,23; ἐν τῇ μακαρίᾳ τε καὶ ζωοποιῷ καὶ ἀκτίστῳ φύσει **1(I)**,120,20; ἐν αὐτῇ τῇ πρώτῃ καὶ μακαρίᾳ φύσει **1(II)**,200,14; = **2**,352,8; ἡ μακαρία τε καὶ θεία φύσις **8**,107,8; ~ **1(I)**,148,22.

Ebenbildlichkeit, Gottähnlichkeit, Gottesverwandtschaft des Menschen geführt. Von dieser Beziehung der μακαρία ζωή Gottes und der μακαρία ζωή des Menschen stellt sich die oben beschriebene Attributverbindung von μακάριος mit den Namen der Patriarchen und Propheten, der Apostel und Evangelisten, der Heiligen und Märtyrer in einem tieferen Verständnis dar, durchaus nicht formelhaft, floskelhaft hingeworfen, sondern geprägt und getragen von den grundlegenden, in vielerlei Weise in seinem Werk ausgesprochenen und beschriebenen Grundauffassungen über Gottes Natur und die Natur des Menschen.

Es ist vor allen anderen Bezügen zur Hl. Schrift ein Schriftzitat, das Gregor zu der attributiven Umschreibung der ζωή, der φύσις Gottes mit dem Begriff μακάριος, zu der Gleichsetzung von μακάριος und Gott gebracht hat, und es ist wie so oft, wenn Gregors Darlegungen theologischen Tiefgang erhalten, ein Pauluszitat. Ort dieser ins Grundsätzliche gehenden Darlegungen ist die Exegese der *Inscriptiones psalmorum*. Die Psalmen werden ja bekanntlich in der LXX mit diesem Lemma μακάριος eröffnet – μακάριος ist das erste Wort des Psalmenbuches –, und das führt Gregor dazu, gleich zu Beginn seiner Exegese im ersten κεφάλαιον (21,25,11 ff) auf diesen Begriff in aller gewichtigen Ausführlichkeit einzugehen: τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου μακαριότης ἐστίν – und so, setzt Gregor fort, wie jedes Bestreben ein τέλος hat (er führt als Beispiel die Tätigkeit des Arztes und Bauern an), so schaut der Erwerb der Tugend auf das Ziel, glücklich zu werden (οὕτω καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς κτῆσις πρὸς τὸ μακάριον γενέσθαι τὸν κατ' αὐτὴν ζῶντα βλέπει). Denn von allem, was man sich im Bereich des Guten vorstellen kann, ist das der Hauptpunkt, der Zielpunkt, der Gipfel (τοῦτο γὰρ παντὸς τοῦ κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένου κεφάλαιον καὶ πέρας ἐστί). – Dieses nun, was man sich “in diesem hohen Gedanken in Wahrheit und eigentlich vorstellen und denken kann”, so sagt Gregor im nächsten Satz, kann mit gutem Grund die göttliche Natur genannt werden (τὸ μὲν οὖν ἀληθῶς τε καὶ κυρίως ἐν τῷ ὑψηλῷ τούτῳ νοήματι θεωρούμενόν τε καὶ νοούμενον ἢ θεία φύσις λέγοιτο ἂν εἰκότως). Denn so nennt der große Paulus Gott, der allen Gottesbezeichnungen den Begriff μακάριος vorangestellt hat (οὕτω γὰρ ὁ μέγας Παῦλος τὸν θεὸν ὀνομάζει, πάντων τῶν θεολογικῶν ὀνομάτων προθεὶς τὸ μακάριον). Und nun folgt in weitem Auszug das Pauluszitat 1 Tim 6,15–16: ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευνόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον.

Und dann sagt Gregor: Alle diese hohen sich um das Göttliche rankenden Gedanken sind meiner Meinung nach der ὁρισμὸς μακαριότητος. Und dann folgt ganz präzise eine Definition, die, wie Gregor sagt, dem Pauluszitat folgt (ἐπακολουθήσας τῇ Παύλου φωνῇ): μακάριόν ἐστιν ὃ κυρίως τε καὶ πρώτως λέγεται ἢ τοῦ παντὸς ἐπέκεινα φύσις: Selig ist, und zwar, was eigentlich und an erster Stelle so genannt wird, – selig ist die alles überragende Natur.

Wo bleibt der Mensch bei dieser Auffassung von μακάριος? Das Pauluszitat zielt ganz auf Gott, beschreibt seine alles überragende Macht und Größe, seine Erhabenheit, sein unzugängliches Licht, das kein Mensch geschaut hat, noch schauen kann. Gregor aber geht auf diese νοήματα des Paulus nicht weiter ein, geht sofort nach dieser auf dem Pauluswort basierenden Definition des göttlichen μακάριον auf das μακάριον bei den Menschen: Das μακάριον bei den Menschen wird durch die Anteilnahme, Teilhabe an dem, der wirklich von seinem Sein, seinem Wesen her μακάριος ist, in einem bestimmten Grad das, was die Natur dessen ist, an dem Anteil genommen wird, und es hat auch seine Bezeichnung daher: τὸ δὲ ἐν ἀνθρώποις μακάριον τῇ μεθέξει τοῦ ὄντως ὄντος ἐκείνο ποσῶς γίνεται τε καὶ ὀνομάζεται, ὅπερ ἢ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν. Also ist die Definition – und Definition hier in dem Sinne von *definire*, im Sinne von eingrenzender Beschreibung, im Sinne von Grenze, ὅρος – also ist die Grenze der menschlichen Seligkeit die Verähnlichung mit dem Göttlichen: οὐκοῦν ὅρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις. Und bevor Gregor konkret zu der Analyse des vorliegenden Psalmentextes kommt, faßt er seine Ausführungen über sein Verständnis von μακάριον noch einmal zusammen: τὸ ἀληθῶς ἀγαθὸν ἦτοι τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦτο μόνον ἐστὶ καὶ μακάριον καὶ ὀρεκτὸν τῇ φύσει, οὐ πᾶν τὸ μετέχον μακάριον γίνεται.

Gregor geht dann auf das μακάριον γενέσθαι des Menschen ein, betont, daß es zunächst bedeutet – wie wir es oben schon bei den Zitaten der Beschreibung der μακαρία ζωὴ des Menschen gesehen haben – die Entfernung, Befreiung vom Bösen (τὴν ἀλλοτρίωσιν τοῦ κακοῦ μακαρίζων, ὡς ἀρχὴν γινομένην τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον ροπῆς), dann die Einübung alles Hohen und Göttlichen, um eine feste Einstellung, Haltung, eine ἔξις im Guten zu bekommen (μακαρίζων . . . τὴν τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θειοτέρων μελέτην, ὡς ἔξιν ἐμποιοῦσαν ἤδη τοῦ κρεῖττονος), die in der Vollendung hinführt zur Gottähnlichkeit (τὴν διὰ τούτων τοῖς τελειούμενοις κατορθουμένην πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν). Es ist allein die ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον, so schließt Gregor seine

Ausführungen, weswegen alles Vorhergehende μακάρια genannt wird: τὴν . . . πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν, ἥς χάριν λέγεται καὶ τὰ προλαβόντα μακάρια. Wenn man die Wortgruppe μακαρ- bei Gregor überblickt, kann man diesen Satz ruhig aus dem Zusammenhang, in dem er hier eingewoben ist, lösen und ihn absolut nehmen: Alles was Gregor im Zusammenhang mit den Begriffen μακάριος, μακαριότης, μακαρισμός, μακαρίζω über die Glückseligkeit des Menschen ausführt, ist begründet in der ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον. Nur in der μέθεξις τοῦ ὄντως ὄντος μακαρίου können diese Worte μακάριος, μακαριότης, μακαρισμός, μακαρίζω auch für den Menschen gelten.

VII. BESCHREIBUNG DER μακαριότης GOTTES

An dem anderen Lemma, dem Substantiv μακαριότης läßt sich dies mit vielen weiteren Beispielen belegen. Häufig und besonders eindruckstark sind hier die Stellen, die die μακαριότης Gottes beschreiben: Die ἀθάνατος μακαριότης²¹ gehört zum Katalog der Gottesbezeichnungen, zum Katalog alles Guten, das von Gott ausgesagt werden kann, wie es in *De beatitudinibus* heißt: ὁ τὸν θεὸν ἰδὼν πᾶν ὅπερ ἐστὶν ἐν ἀγαθῶν καταλόγῳ διὰ τοῦ ἰδεῖν ἔσχεν – und dann kommt der Katalog. Der Ausdruck τὴν ἀθάνατον μακαριότητα steht in einer Reihe mit τὴν ἀτελεύτητον ζωὴν, τὴν αἰδίων ἀφθαρσίαν, τὴν ἀτέλεστον βασιλείαν, τὴν ἄληκτον εὐφροσύνην, τὸ ἀληθινὸν φῶς, τὴν πνευματικὴν καὶ γλυκεῖαν φωνήν, τὴν ἀπρόσιτον δόξαν, τὸ διηνεκὲς ἀγαλλίαμα, schließlich, kulminierend: τὸ πᾶν ἀγαθόν 27,138,19. Und so treffen wir μακαριότης auch in den anderen Katalogen der Gottesbezeichnungen.²²

Der Ausdruck μακαριότης gehört zur Natur Gottes: In der Exegese von Ps 23,7 sagt Gregor: “die Engel warteten auf die Rückkehr des Königs der Herrlichkeit zu der seiner Natur entsprechenden Glückseligkeit” (ἀνέμενον οἱ ἄγγελοι τὴν ἐπάνοδον τοῦ βασιλέως τῆς δόξης ἐπὶ

²¹ Vgl. hierzu ἐν τῇ αἰδίῳ μακαριότητι 1(II),110,19; τὴν ἅπανστόν τε καὶ ἀτελεύτητον μακαριότητα 1(I),223,8.

²² In *In Canticum Cantorum* gibt Gregor Beispiele für “einen gottgeziemenden Gedanken” τι θεοπρεπὲς νόημα und führt hierfür an: δυνάμεώς τε καὶ μακαριότητος καὶ ἀφθαρσίας 24,448,7. Ähnlich führt er an, als er die τίμια ὀνόματα der Personen der Trinität nennt: ἡ ἀφθαρσία, ἡ μακαριότης, τὸ ἀγαθόν, τὸ σοφόν, τὸ δυνατόν, τὸ δίκαιον, ἡ ἀγιότης 6,66,17. In *Contra Eunomium* (1(II),203,8), in ähnlich trinitätstheologischem Zusammenhang, nennt er die θεῖα ὀνόματα und zählt dabei auf: φῶς . . . καὶ μακαριότητα ζωὴν τε καὶ ἀφθαρσίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ ἁγιασμόν καὶ δύναμιν καὶ ἀλήθειαν καὶ τὰ τοιαῦτα.

τὴν κατὰ φύσιν μακαριότητα **24,318,15**). Nichts anderes sagen die Stellen in *De beatitudinibus*: "in Wahrheit Gott eigen, Gottes Eigentum ist die Seligkeit" θεοῦ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἴδιον ἡ μακαριότης ἐστίν **27,124,11**.²³

Wahrhaft göttlich, gotteswürdig sind auch die Attribute, die Gregor hinzufügt, wenn er Gottes μακαριότης beschreibt: ἡ θεία μακαριότης, ἡ ἄφραστος μακαριότης, ἡ αἰδῖος μακαριότης, ἡ ἀθάνατος μακαριότης, ἡ ἄπαστος μακαριότης, ἡ ἀτελεύτητος μακαριότης, schließlich ἡ ὄντως μακαριότης.

VIII. BESCHREIBUNG DER μακαριότης DES MENSCHEN

Wie beschreibt Gregor die μακαριότης des Menschen? Der ἀνθρωπίνη μακαριότης waren wir schon begegnet im Zusammenhang mit dem Pauluszitat 1 Tim 6,15–16 und Gregors Ausführungen hierzu in *In inscriptiones psalmorum*: οὐκοῦν ὅρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις. Wenn man die Stellen von μακαριότης prüft, kehrt dieser Gedanke auch an anderem Ort wieder, wie z.B. in *In Canticum Canticorum*: "Dein Umhang, o Braut, dein Überwurf der Tugenden ahmt die göttliche Glückseligkeit nach in der Angleichung an die unzugängliche Natur durch Reinheit und das Freisein von den irrationalen Kräften der Seele, den triebhaft-emotionalen Regungen" (σοί, ὦ νόμφη, τῶν ἀρετῶν ἡ περιβολὴ τὴν θεῖαν μιμεῖται μακαριότητα διὰ καθαρότητός τε καὶ ἀπαθείας τῇ ἀπροσίτῳ φύσει ὁμοιουμένη **24,272,18**).²⁴

Diese μακαριότης in der ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον ist nichts anderes als die Erreichung der μακαριότης des Ursprungszustandes der Natur des Menschen: das ist der Mensch geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes. Direkt ausgesprochen wird das von Gregor in der

²³ Ähnlich: "Gott, dem wahrhaft seligen und in aller Seligkeit fest verwurzelten, fest gegründeten" (τῷ θεῷ . . . τῷ ἀληθῶς μακαρίῳ καὶ πάσῃ ἐπεστηριγμένῳ μακαριότητι **27,124,8**).

²⁴ Vgl. hierzu auch eine andere Stelle von *In Canticum Canticorum*: die Gestalt die sich hier vollendet "ist Seligkeit, Freisein von Leidenschaften, Verhaftetsein mit dem Göttlichen, Entfremdung gegenüber dem Bösen, Verähnlichung mit dem wahrhaft Schönen und Guten" (ἡ δὲ διὰ τούτων ἀποτελουμένη μορφή μακαριότης ἐστὶ καὶ ἀπάθεια καὶ ἡ πρὸς τὸ θεῖον συνάφεια καὶ ἡ τῶν κακῶν ἀλλοτριώσις καὶ ἡ πρὸς τὸ ὄντως καλόν τε καὶ ἀγαθὸν ἐξομοίωσις **24,28,22**). Neben Reinheit (καθαρότης) und dem Freisein von Leidenschaften (ἀπάθεια) ist es die Seligkeit (μακαριότης), "wodurch den Menschen die Verähnlichung mit Gott geformt wird", wie es in *De hominis officio* heißt (δι' ὧν μορφοῦται τοῖς ἀνθρώποις ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις **20,128,25**).

Exegese von Cant LXX 6,3: "Ich bin gleich meinem Brudersohn und mein Brudersohn mir" (ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου καὶ ὁ ἀδελφιδός μου ἐμοί). Gregor sagt hierzu: "Sie meint, sie sei gleichgestaltet mit Christus und habe die eigene Schönheit zurückerhalten, die erste, ursprüngliche Seligkeit unserer Natur, schön gestaltet nach dem Bild und Gleichnis der ersten, alleinigen und wahren Schönheit" (συμμεμορφῶσθαι λέγει τῷ Χριστῷ τὸ ἴδιον κάλλος ἀπολαβοῦσα, τὴν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν [vgl. Gen 1,26] τοῦ πρώτου καὶ μόνου καὶ ἀληθινοῦ κάλλους ὡραϊσθεῖσα **24,439,19**).²⁵

Häufig gebraucht Gregor den Begriff μακαριότης in den Texten, die den Ursprungszustand des Protoplasten beschreiben. Das geschieht meist im Zusammenhang mit der Beschreibung des Herausfallens (dem ἐκπεσεῖν, der ἔκπτωσις) des Menschen aus seiner Ursprungs-μακαριότης durch den Sündenfall. Ich greife aus einer weitgespannten Periode der *Oratio catechetica* die entscheidenden Worte heraus: τῷ αὐτεξουσίῳ κινήματι . . . τῆς κατὰ τὸ ἀπαθὲς νοουμένης μακαριότητος ἐκπεσόντες πρὸς τὴν κακίαν μετεμορφώθημεν . . . ἐν τοῖς ἀπηγορευμένοις ἐγένοντο οἱ πρώτοι ἄνθρωποι καὶ τῆς μακαριότητος ἐκείνης ἀπεγυμνώθησαν **16,29,17.30,4** (durch die Entscheidungsfreiheit fielen wir aus der Glückseligkeit heraus, die man sich in Freiheit von den πάθῃ, von den irrationalen Kräften der Seele, den triebhaft-emotionalen Regungen vorstellen kann, und wir wurden zum Schlechten hin umgestaltet . . . so gerieten die ersten Menschen in das Verbotene und wurden jener Glückseligkeit entkleidet).²⁶

Wiederholt stellt Gregor den Vergleich an, und zwar den Vergleich des Lebens im Elend jetzt mit der Ursprungs-μακαριότης des Menschen: ἀντιπαραθεωροῦντα τῇ τότε μακαριότητι τὴν παροῦσαν νῦν ἀθλιότητα **27,105,25**; ἀντιπαραθεῖς τὴν ἐπίκληρον ταύτην καὶ ρυπῶσαν ζωὴν τῇ ἀκηράτῳ ἐκείνῃ μακαριότητι, ἥς ἐν ἐξουσίᾳ ἦν πρὶν τῇ ἐξουσίᾳ εἰς κακὸν ἀποχρήσασθαι **34,67,15**.²⁷

²⁵ Neben ἀφθαρσία und ἀπάθεια ist es die μακαριότης, durch die der Mensch die im Urbild aufstrahlende χάρις nachahmt: ὁ ἄνθρωπος δι' ἀπαθείας τε καὶ μακαριότητος καὶ ἀφθαρσίας τὴν ἐν τῷ ἀρχετύπῳ χάριν ἀπομιμούμενος **34,53,19**. Ähnliche Texte finden wir in *De beatitudinibus*: ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, εἰκὼν οὕσα τῆς ὑπερκειμένης μακαριότητος **27,81,1**; κατὰ μετουσίαν τῆς ὄντως μακαριότητος **27,80,22**.

²⁶ Vgl. ὅταν . . . τῆς ἐκπτώσεως τῶν φωτεινῶν τε καὶ ἀνατολικῶν τῆς μακαριότητος τόπων τῇ διανοίᾳ τὴν μνήμην λάβωμεν **26,65,18** (vorausgeht Zitat Gen 2,8: ἐφύτευσεν γὰρ ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἑδὲμ κατὰ ἀνατολάς).

²⁷ Vgl. hierzu: οὕτε ἡ ἑλεεινὴ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ταλαιπωρία τῇ μακαριότητι τῆς ἀπαθοῦς ζωῆς καθωμοίωται **20,198,3** – vgl. auch: **49,5,24**.

Häufig erscheint der Begriff μακαριότης bei der Beschreibung der Rückführung des Menschen in seine Ursprungseligkeit, und zwar in gleichen und ähnlichen Wendungen: ἐπὶ τὴν πρώτην ἔλκειν μακαριότητα **26**,10,25; παλινδρομεῖν . . . ἐκουσίως πρὸς τὴν πρώτην μακαριότητα **34**,54,16; παλινδρομεῖν, ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν μακαριότητα **31**,302,20; πάλιν ἀναδραμεῖν πρὸς τὴν ἀπαθῆ μακαριότητα **15**,148,22; πάλιν ἐπὶ τὴν ἰδίαν ἀναλύειν μακαριότητα **16**,90,5.²⁸

Dieser Zustand des Menschen nach Tod und Auferstehung wird häufig mit μακαριότης beschrieben, charakterisiert mit den entsprechenden Attributen als die ewige, erhoffte, künftige Glückseligkeit: τὴν αἰώνιαν μακαριότητα **24**,164,9; τῆς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι μακαριότητος **31**,308,23; τῆς μελλούσης μακαριότητος **27**,134,23; τῆς ἐλπίζομένης μακαριότητος **24**,156,10; τὴν μετὰ ταῦτα προσδοκωμένην μακαριότητα **34**,61,1; ἐν τῇ ἀποκειμένη τοῖς ἀξίοις μακαριότητι **41**,278,11.

Und so erscheint natürlich μακαριότης neben den anderen Beschreibungen und Ausdrücken der Auferstehungsglückseligkeit: μακαριότης steht in der mit jedem Ausdruck sich steigernden Umschreibung der künftigen Glückseligkeit, wie sie in der *Oratio funebris in Pulcheriam* (**47**,486,13) geschildert wird, neben ἀπάθεια, κακοῦ παντὸς ἀλλοτριώσις, ἀγγέλων ὁμιλία, τῶν ἀοράτων θεωρία, θεοῦ μετουσία, εὐφροσύνη τέλος οὐκ ἔχουσα. Wie in diesem Leben der erste Schritt zur μακαριότης die Abkehr vom Bösen ist, so läßt sich das Leben in der ewigen Seligkeit am besten beschreiben als ein Freisein, Losgelöstsein von allem Bösen. In *De professione Christiana* heißt es: "Im Leben dort oben hat sich keinerlei Macht eingebürgert, herrscht keinerlei Macht, die die Glückseligkeit zerstören, stören könnte" (τὸ μηδεμίαν τῇ ἄνω ζωῇ φθαρτικὴν τῆς μακαριότητος ἐμπολιτεύεσθαι δύναμιν **29**,140,18).²⁹

Man kann aber auch eine positive Beschreibung der προσδοκωμένη μακαριότης anführen. In der ewigen Seligkeit wird, das macht eine

²⁸ Vgl. hierzu den δρόμος πρὸς τὴν τοιαύτην μακαριότητα **24**,468,16. Am Ende der Tage, beim Endgericht kann diese Hinführung zur Glückseligkeit des Ursprungszustandes durchaus mit Qualen verbunden sein. Gottes Urteil bewirkt im letzten nur, daß der Mensch hingezogen wird zur Gemeinschaft mit der Glückseligkeit: ἡ θεία κρίσις . . . πρὸς τὴν τῆς μακαριότητος κοινωνίαν ἐπισπωμένη **15**,100,30. Für den Menschen mit seiner Verquickung mit dem Irdischen, dem Bösen, der Sünde bedeutet dieses Heranziehen, dieses ἐπισπᾶσθαι πρὸς τὴν τῆς μακαριότητος κοινωνίαν Qual: ὁ δὲ τῆς συμφυΐας διασπασμὸς ὁδύνῃ τῷ ἐλκομένῳ γίνεται **15**,100,30–32.

²⁹ Vgl. hierzu: αὕτη ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν κορυφή, τὸ τῶν ἐλπίδων κεφάλαιον, τὸ πέρας πάσης μακαριότητος, τὸ μηκέτι διοχλεῖσθαι ὑπὸ κακίας τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν πᾶσαν ἀνομίαν (ἐξαίρεσθαι) **21**,64,7.

Stelle in *De anima et resurrectione* in Anlehnung an 1 Cor 15,28 deutlich klar, die göttliche Natur uns alles und an Stelle von allem sein: ἡ δὲ προσδοκωμένη μακαριότης μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιδεής, πάντα δὲ ἡμῖν καὶ ἀντὶ πάντων ἡ θεία γενήσεται φύσις πρὸς πᾶσαν χρείαν τῆς ζωῆς ἐκείνης ἑαυτὴν ἀρμοδίως ἐπιμερίζουσα (15,104,15).

In *De beatitudinibus* wird er konkreter und breitet weit ausholend in fast hymnischem Stil die Vielzahl der Aspekte dieser θεία φύσις aus, die uns alles und an Stelle von allem ist. Gregor nennt die μακαριότης, sagt, daß sie alles umfaßt, was man sich im Bereich des Guten denken kann (μακαριότης τίς ἐστιν, κατὰ γε τὸν ἑμὸν λόγον, περιλήψις πάντων τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων, ἧς ἅπεστι τῶν εἰς ἀγαθὴν ἐπιθυμίαν ἡκόντων οὐδέν 27,79,28). Dann sagt er: In Wahrheit ist das, was man selig preisen kann, das Göttliche selbst (τὸ μὲν οὖν μακαριστὸν ἀληθῶς αὐτὸ τὸ θεῖον ἐστιν 27,80,10). Was auch immer wir von dem Göttlichen annehmen, dieses ist μακαριότης, Seligkeit (ὅ τί ποτε γὰρ ἂν αὐτὸ (sc. τὸ θεῖον) ὑποθώμεθα εἶναι μακαριότης ἐστὶν 27,80,11), nämlich ἡ ἀκέρατος ἐκείνη ζωὴ, τὸ ἄρρητόν τε καὶ ἀκατανόητον ἀγαθόν, τὸ ἀνέκφραστον κάλλος. Und so geht es weiter in immer neuen, sich steigernden Umschreibungen: ἡ αὐτοχάρις καὶ σοφία καὶ δύναμις, τὸ ἀληθινὸν φῶς, ἡ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος, ἡ ὑπερκειμένη τοῦ παντὸς ἐξουσία, τὸ μόνον ἐράσμιον, τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον, τὸ διηνεκὲς ἀγαλλίαμα. Schließlich bricht Gregor ab mit dem Eingeständnis, daß man eigentlich nichts gesagt hat, was dieser Seligkeit würdig und angemessen ist: ἡ αἰδῖος εὐφροσύνη, περὶ ἧς πάντα τις ἂ δύναται λέγων, λέγει τῶν κατ' ἀξίαν οὐδέν.

Und wenn alles an Stelle von allem die göttliche φύσις sein wird, dann wird es so sein, wie es am Anfang war, dann haben wir die Apokatastasis erreicht. Denn dieses alles war am Anfang auch schon περὶ τὸν ἄνθρωπον: ταῦτα πάντα καὶ περὶ τὸν ἄνθρωπον ἦν ἀφθαρσία τε καὶ μακαριότης καὶ τὸ αὐτοκρατὲς καὶ τὸ ἀδέσποτον, τό τε ἄλυπον καὶ ἀπραγμάτευτον τῆς ζωῆς, καὶ ἡ ἐν θειοτέροις διαγωγῇ, καὶ τὸ γυμνῇ τε καὶ καθαρᾷ παντὸς προκαλύμματος τῇ διανοίᾳ πρὸς τὸ ἀγαθὸν βλέπειν 27,105,16.

Bei einem solch engen Bezug von μακαριότης auf θεός, ja bei solch einem Zusammenfallen von μακάριος,³⁰ μακαριότης mit θεός, φύσις θεοῦ, mit dem Ursprungs- und Auferstehungszustand, – kann man sich da noch wundern, wenn Gregor einmal eine Paulusstelle, in der dieser die Königsherrschaft Gottes, das Reich Gottes, die βασιλεία

³⁰ Vgl. hierzu bes. 24,37,16; 27,124,10.

θεοῦ beschreibt, mit dem Ausdruck μακαριότης verliest? Rom 14,17 ist uns im *textus receptus* überliefert: ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρωσὶς καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. – Bei Gregor lautet das Zitat: ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρωσὶς καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ ἀπάθεια καὶ μακαριότης 23,372,3.³¹

IX. ZU DEN LEMMATA μακαρισμός, μακαρίζω, μακαριστός

Das andere Substantiv dieser Wortgruppe μακαρ- ist μακαρισμός. Μακαρισμός ist die Seligpreisung. Entsprechend finden wir das Lemma einmal neben εὐλογία³² und als Gegensatzbegriff das Lemma ὀδυρμός.³³ Es ist klar, daß dieses Lemma ganz eng verbunden ist mit Zitaten aus dem NT und AT, mit den Seligpreisungen der Hl. Schrift und natürlich kommt es am häufigsten in *De beatitudinibus* vor.³⁴ Es bildet ja auch den Titel dieses Werkes ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΥΣ 27,78 (Tit. Zeile 2).³⁵

Wenn Gregor in *De beatitudinibus* sagt: τὸν ἄφραστον ἐκείνον ἐν τοῖς οὐρανοῖς μακαρισμὸν βασιλείαν ὠνόμασεν (27,91,5), dann meint er hier nicht Seligpreisung im engen Sinne des Lob- und Segensspruchs, sondern faßt den Begriff weiter: als Glückseligkeit, beinahe gleichbedeutend mit dem Lemma μακαριότης. Diese weite Bedeutung schwingt auch an anderen Stellen mit, an denen Gregor dieses Lemma gebraucht. Vgl. in *De beatitudinibus*: ὁ τὴν ἡμετέραν πρὸς τὴν τοῦ μόνου μακαρίου μίμησιν ἀναζωγραφῶν ψυχὴν τὰ καθ' ἕκαστον τῶν εἰς μακαρισμὸν συντεινόντων ὑπογράψει τῷ λόγῳ 27,81,15; vgl. hierzu auch das Aufgreifen des Begriffs μακαρισμός durch μακαριότης: εἰ οὖν

³¹ Vgl. die Anspielung auf Rom 14,17 in *De virginitate* (31,314,17), wo die Verknüpfung χαρὰ καὶ εἰρήνη deutlich macht, daß Gregor sehr wohl den *textus receptus* kennt.

³² Εἰ οὖν τὸ ἀκίνητον πρὸς ἐπιθυμίαν ὁ μακαρισμὸς ὑπετίθετο, ἀνόνητος ἂν ἦν τῷ βίῳ καὶ ἄχρηστος ἡ εὐλογία 27,96,3.

³³ Τὰ τοιαῦτα μακαρισμῶν οὐκ ὀδυρμῶν ἔστιν ἄξια 47,467,3.

³⁴ Neben dem mehr oder weniger direkten Bezug auf die Verse Mt 5,3–11 im Zusammenhang mit *De beatitudinibus* treffen wir das Lemma μακαρισμός sonst im Werk Gregors vor allem bei den Seligpreisungen der Psalmen an.

³⁵ Vgl. auch die entsprechenden Ergänzungen der verschiedenen texttragenden Zeugen bei den Tituli der einzelnen *Orationes* von *De beatitudinibus*, wie sie der *Apparatus criticus* der GNO-Edition ausweist: add. εἰς τοὺς μακαρισμοὺς post ΛΟΓΟΣ Β' 27,89,20; post ΛΟΓΟΣ Γ' 27,98,22; τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς μακαρισμοὺς ὁμιλία δ' (pro ΛΟΓΟΣ Δ') W 27,109,20; τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς μακαρισμοὺς ὁμιλία ε' (pro ΛΟΓΟΣ Ε') W 27,123,17; εἰς τοὺς μακαρισμοὺς ὁμιλία ζ' (pro ΛΟΓΟΣ Ζ') W 27,148,23; εἰς τοὺς μακαρισμοὺς ὁμιλία η' (pro ΛΟΓΟΣ Η') W 27,161,6.9.

μόνον τὸ θεῖον μακάριον, καθὼς ὁ ἀπόστολος ὀνομάζει, ἡ δὲ τοῦ μακαρισμοῦ κοινωνία τοῖς ἀνθρώποις διὰ τῆς πρὸς τὸν θεόν ἐστὶν ὁμοιώσεως, ἡ δὲ μίμησις ἄπορος, ἄρα ἀνέφικτός ἐστιν ἡ μακαριότης τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ **27,83,2.**³⁶

Das Verbum dieser Wortgruppe ist μακαρίζειν. μακαρίζειν übersetzen wir mit "seligpreisen, glückselig, glücklich preisen". Auch dieses Lemma steht meist in ganz enger Beziehung zu den Seligpreisungen der Hl. Schrift, vor allem denen von Mt 5,3–11 in *De beatitudinibus*.³⁷

³⁶ Vgl. auch in *In inscriptiones psalmorum*: καλῶς ἡ θεία τῆς ψαλμωδίας γραφή... ποικίλως τε καὶ πολυειδῶς τὴν μέθοδον τῆς τοῦ μακαρισμοῦ κτήσεως τεχνολογοῦσα **21,26,18**; διὰ τῶν ἐφεξῆς ἀναβάσεων πρὸς τὸ ἀκρότατον ἄγει τοῦ μακαρισμοῦ τὸν τῇ χειραγωγίᾳ ταύτῃ ἐπόμενον **21,68,6**.

³⁷ Das macht schon die Übersicht der Gliederung des entsprechenden Lexikonartikels deutlich, die hier abgedruckt sei:

μακαρίζω seligpreisen, glückselig, glücklich preisen

I. Akt.

A. abs.

B. in Vbd. mit Obj.

- 1. in Vbd. mit pers. Obj. – μ. τινά jmdn. glücklich preisen**
 - a) allg.
 - b) im Zush. mit Schriftzitat
 - (α) in Vbd. mit versch. Schriftziten
 - (β) bes. im Zush. mit d. Seligpreisungen, vgl. Matth 5,3 ff
 - (γ) im dir. Schriftzitat (nur): Cant(LXX) 6,9
- 2. in Vbd. mit sachl. Obj. – ὅ. τι etw. preisen –**
 - a) allg., von geistigen, spirituellen Dingen
 - b) im Zush. mit Schriftzitat
 - (α) in Vbd. mit versch. Zitaten
 - (β) im Zush. mit d. Seligpreisungen, vgl. Matth 5,3 ff
 - (αα) in d. Exeg. von Matth 5,5
 - (ββ) in d. Exeg. von Matth 5,4
 - (γγ) in d. Exeg. von Matth 5,6

II. Pass. μακαρίζομαι (glückselig) gepriesen werden, gefeiert, gelobt werden

A. mit Bzg. auf Pers.

- 1. Opp. ταλανίζομαι (u. ἐλεέομαι)**
- 2. vgl. bes. im Zush. mit d. Aufzählung irdischer Glücksgüter**
- 3. im Zush. mit Schriftzitat**
 - a) außerhalb von Matth 5,3 ff nur im Zush. mit Mich 4,4
 - b) im Zush. mit Matth 5,3 ff, im Zush. mit den Seligpreisungen
 - (α) in d. Exeg. von Matth 5,6
 - (β) in d. Exeg. von Matth 5,4
 - (γ) in d. Exeg. von Matth 5,9
 - (δ) in d. Exeg. von Matth 5,10 f

B. von Sachen

- 1. allg., von geistigen, spirituellen Gütern**
- 2. im Zush. mit Schriftzitat**

Als eine Art von Variatio zu diesem Verbum μακαρίζω kann man das andere Adjektiv dieser Wortgruppe, das Lemma μακαριστός ansehen in Verbindung mit den entsprechenden Verben: μακαριστὸν ἀποδείκνυμί τι, τινα, – μακαριστὸν ὑπολαμβάνω τι, τινα, μακαριστὸν ἡγέομαι, τίθεμαι, κρίνω, ὑπογράφω, ὀνομάζω. Hierauf soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, genausowenig wie auf den Gebrauch von μακαριστός als Prädikatsnomen, die Verbindung dieses Adjektivs mit dem Genitiv, was umfassend und vollständig im entsprechenden Lexikonartikel aufgeführt ist. Ich greife nur noch den substantivischen Gebrauch von μακαριστός heraus: Das Neutrum von μακαριστός wird in Verbindung mit dem Artikel als Substantiv gebraucht τὸ μακαριστόν. Dieses Substantiv gebraucht Gregor sehr selten, fast kann man sagen singular. Denn zwei Stellen zeigen fast gleichen Wortlaut, meinen das gleiche: Das, was in Wahrheit selig zu preisen ist, was in Wahrheit selig ist, ist allein das Göttliche, die Gottheit (τὸ μὲν οὖν μακαριστὸν ἀληθῶς αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστιν 27,80,10; ~ τὸ δὲ ἀληθῶς μακαριστὸν ἢ θεότης ἐστὶ 27,124,28). Mit dieser Aussage knüpfen diese beiden, im Wortlaut fast gleichen Stellen nahtlos an das an, was zu τὸ μακάριον, ἢ μακαριότης oben weiter ausgeführt wurde. Die Ausdrücke τὸ μακάριον, ἢ μακαριότης stehen auch neben τὸ μακαριστόν an den genannten Stellen. Den einzigen weiteren Beleg für den substantivischen Gebrauch τὸ μακαριστόν finden wir in der Verbindung mit dem Genitivausdruck τῆς ζωῆς: τὸ μακαριστόν τῆς ζωῆς θανάτῳ καὶ φθορᾷ διεκόψαμεν 27,132,6. Auch diese Stelle verweist auf das, was wir oben über ἡ μακαρία ζωή, ἢ μακαριότης τῆς ζωῆς bei der Beschreibung des Herausfallens, der ἔκπτωσις, dem ἐκπεσεῖν aus der Glückseligkeit des Ursprungszustandes der Protoplasten ausgeführt haben.

a) außerhalb von Matth 5,3 ff nur im Zush. mit Luc 11,27 u. Luc 23,29

b) im Zush. mit Matth 5,3 ff, im Zush. mit den Seligpreisungen

(α) in d. Exeg. von Matth 5,5

(β) von d. μακαρίζόμενον πένθος in d. Exeg. von Matth 5,4

(γ) ähnlich von d. μακαριζομένη πενία, πτωχεία – in d. Exeg. von Matth 5,3

3. Part. Präs. Neutr. τὸ μακαρίζόμενον auch abs.

III. bes. Konstr. – in Vbd. mit gen.caus. – μ. τινά τινος jmdn. glücklich preisen wegen

X. DIE LEMMATA DER WORTGRUPPE μακαρ-
IN DER BESCHREIBUNG DER GLÜCKSGÜTER HIER AUF ERDEN

Ist es denn nun wirklich so, daß diese Lemmata μακάριος, μακαριότης, μακαρισμός, μακαρίζω, μακαριστός nur von Gott und seiner unbeschreiblichen Glückseligkeit handeln, von der Teilhabe des Menschen an dieser Glückseligkeit Gottes, des Menschen Bemühen um Gottähnlichkeit in der Glückseligkeit, von dem Ursprungs- und Auferstehungszustand des Menschen, von den Seligpreisungen im AT und NT? Stehen diese Ausdrücke nie im Kontext mit den Glücksgütern hier auf Erden wie Macht, Reichtum, Gesundheit, wie uns diese Lemmata in der profanen Literatur³⁸ begegnen? Man kann hierauf mit einer rhetorischen Frage antworten: Ist es denn zu erwarten, daß Gregor, der diese Begriffe für Themen von solch theologischer Tiefe und Gewicht wie Beschreibung der Natur Gottes, Beschreibung des Verhältnisses Gott-Mensch als geeignet, als angemessen, als θεοπρεπές "gottgeziemend" erachtet hat, daß Gregor diese Begriffe dann auch gebraucht bei der Beschreibung der Krösusse und Kraftmenschen der Vergangenheit und seiner Zeit?

Es sind von den insgesamt 525 Stellen dieser Wortgruppe ganz wenige Stellen, die außerhalb der oben beschriebenen theologischen Themen stehen: Hiob nennt Gregor einmal wegen seines Kinderreich-

³⁸ Die Anwendung der Begriffe dieser Wortgruppe in der profanen Literatur ist natürlich nicht einheitlich und schon gar nicht von *einer* Auffassung, von einem gleichen eindeutigen Bedeutungshintergrund getragen. Wie schwer die Deutung allein des Begriffs μακάριος in der profanen Literatur ist, zeigt die Studie von Cornelis DE HEER: MAKAP – EYΔAIMΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ – EYTYXHΣ. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century BC Amsterdam: University of Western Australia Press (1969), S. 83 ff – und dies, obwohl sie nur einen Ausschnitt von Schriftzeugnissen der griechischen Literatur behandelt. Selbst für den in der Studie berücksichtigten zeitlichen Rahmen kann man sich nur auf die Diskussion und Interpretation einzelner Passagen beschränken, die aber jede für sich einen komplexen Bedeutungshintergrund aufscheinen lassen. Bei einer Reihe von Passagen mit dem Begriff μακάριος kann man vermuten, daß hinter dem beschriebenen Herausgehobensein der Menschen, ihrem ungetrübten Glück und ihren strahlenden Glücksgütern das Wohlwollen und der Segen der Götter steht. Manche Interpreten sehen sogar im Profanen Biblisches aufscheinen: μακάριος γ' ἀνὴρ ἔχων ξύνεσιν ἡκριβωμένην (Aristoph. *Ranae* 1482 f). Hierzu meinen in ihren Werkkommentaren Ludwig RADERMACHER (1954): "Der Anfang klingt ganz biblisch, es fehlt dem Bibelstil gemäß auch das Hilfsverb", W.B. STANFORD (1958): "μακάριος denotes the highest state of happiness, as in the opening phrase of the Beatitudes (St. Matthew 5,3 ff)", K. DOVER (1993): "The formula continues in Christian Greek, notably in the Beatitudes (Matt. 5:3–10)". Mit Recht sagt DE HEER hierzu: "There seems to be little sense in these comments".

tums μακαριστός: τρεῖς αὐτῷ θυγατέρες ἦσαν, καὶ παῖδες ἐπτά. μακαριστός ἦν τῆς εὐπαιδίας (47,469,25). In *De virginitate* gebraucht er das Wort μακαριστός bei der Beschreibung einer glücklichen Ehe: διὰ πάντων μακαριστός ὑπογεγράφθω ὁ γάμος (31,257,20). In *Contra fatum* beschreibt Gregor einmal die unterschiedlichen Lebensverhältnisse der Menschen und schließt diese Beschreibung von τὰς ἀξίας καὶ τὰς περιουσίας καὶ τὰ τῶν χρόνων μέτρα καὶ τὰς τῶν σωμάτων κράσεις mit den Worten καὶ πάντα ὅσα δι' ὧν ἡ μακαριστός τις ἡ ἄθλιος ὀνομάζεται 12,43,8: Hier ist bei dem Begriff μακαριστός mit Sicherheit nur an das irdische Glück gedacht. In der gleichen Schrift wird einer διὰ πάντων μακαριζόμενος bezeichnet, vorausgeht ein ganzer Katalog von irdischen Glücksgütern: ὁ μὲν ὑπερβέβηκεν ἑκατὸν ἔτη ἐν γήρᾳ λιπαρῷ καὶ εὐδαίμονι, παισὶν εὐθηνούμενος, ἐκγόνοις δορυφορούμενος καὶ τῷ μετὰ τούτους ἐπαγαλλόμενος γένει, ἄνοσος, ἀπήμων, ἐπίτιμος, ἄλυπος, πλούτου δαψιλῶς ἔχων, καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἐν τιμίῳς νενόμισται, διὰ πάντων μακαριζόμενος (12,42,15).³⁹

Ein Lemma dieser Wortgruppe fällt aber aus dem oben behandelten theologischen Kontext heraus, gehört ganz zur profanen Literatur, zur ἔξωθεν φιλοσοφία καὶ παιδεία. Es ist das Lemma μάκαρ, das aber nur an einer einzigen Stelle im Werk Gregors vorkommt, mit der dieser sich einreihet unter die vielen Autoren, die von Hesiod (*Opera et dies* 171) angefangen über viele Autoren der Antike bis zu Autoren unserer Zeit das geflügelte Wort von den "Inseln der Seligen" gebrauchen.⁴⁰ Es erscheint bei Gregor in einem Satz, der reich an

³⁹ Vgl. hierzu im Zusammenhang mit dem Lemma μακαρισμός: 12,43,16; 43,20; 23,341,16. Zu diesen Stellen müssen auch folgende Stellen gerechnet werden, die in ihrer allgemeinen Beschreibung alles Guten den Gedanken an irdische Glücksgüter sehr naheliegend erscheinen lassen: ὑπάρχει γὰρ τῷ μὲν μακαριζομένῳ τὸ εὐφραίνεισθαι τοῖς προκειμένοις εἰς ἀπόλαυσιν αὐτῷ καὶ ἀγαλλεσθαι· τῷ δὲ ταλανιζομένῳ τὸ ἀνιάσθαι τοῖς παρούσιν αὐτῷ καὶ ἀλγύνεσθαι 27,80,7; ἀπῆλθε, τὴν νικῶσαν φέρεται ψήφον· ταλανίζεται, μακαρίζεται 23,437,4; vgl. auch 23,341,16. – Gregor kennt auch den unpersönlichen Gebrauch von μακάριος, z.B. in der Form des Irrealis ὥς μακάριόν γε ἂν ἦν. Das kann man an der entsprechenden Stelle – ὥς μακάριόν γε ἂν ἦν, εἰ μὴ οὕτως εἶχε μηδὲ τῇ ὑστεροβουλίᾳ τὸ καλὸν ἐγνωρίσαμεν (31,256,23) – gewichtig und bedeutungsschwer übersetzen: "wie könnte man sich glücklich preisen, wenn..." – die Bedeutung kann aber auch blasser gefaßt werden mit Ausblendung der oben beschriebenen Bedeutungstiefe, etwa "ach wie schön wäre es", wie z.B. an der Stelle 46,451,12: ὥς μακάριον ἦν τούτοις ἐναπολήξει τὸν λόγον.

⁴⁰ Bei Gregor von Nazianz hat μάκαρ einen ganz anderen Stellenwert. Ich zähle in seinem Werk 41 Stellen von μάκαρ gegenüber 60 Stellen von μακάριος. Dieses Gewicht von μάκαρ hat bei Gregor von Nazianz einen ganz natürlichen Grund. Er hat neben Prosawerken große und umfangreiche Dichtungen geschaffen, in denen sich fast alle Stellen von μάκαρ finden. Dies mag neben der bewußten Wahl eines

derartigen Bezügen ist, die alle nur hier vorkommen, in der berühmten ἔκφρασις der *Epistula vicesima* mit ihrer Beschreibung der Villa von Vanota, wobei, wie Gregor ausführt, alle diese Bezüge verglichen mit der unbeschreiblichen Schönheit und Idylle von Vanota sich als leeres Geschwätz, als ein Nichts, als reiner Mythos, als poetischer Schnickschnack ausnehmen: λῆρον ἡγοῦμαι τὰ πάντα ὅσα τε εἶδον καὶ ὅσα ἤκουσα συγκρίσει τῶν τῇδε καλῶν (sc. τῶν ἱερῶν Οὐανώτων). οὐδὲν ἐκεῖνος ὁ Ἑλικῶν· μῦθος τῶν μακάρων αἱ νῆσοι . . . κόμπος τις ἄλλως ποιητικὸς τὰ κατὰ τὸν Πηνειὸν διηγήματα 33,69,5.

XI. DIE LEXIKONARTIKEL DER WORTGRUPPE μακαρ- IM *LEXICON GREGORIANUM*

Im *Lexicon Gregorianum*, dem Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa⁴¹ werden die Lexikonartikel der Wortgruppe μακαρ- *su loco* im 5. Band veröffentlicht werden, der die Lemmata von Α bis Π umfassen wird.⁴²

Alle 525 Stellen dieser Lemmata aus dem gesamten Werk Gregors – auch aus den noch nicht in den GNO veröffentlichten Schriften wie *De anima et resurrectione*, *In Hexaameron*, *De hominis opificio*, *Epistula cano-*

sich vom Prosaischen abhebenden, herausgehobenen poetischen Ausdrucks (vgl. hierzu auch oben Anm. 13) auch einen mehr vordergründig praktischen Grund haben. Ganz unschwer stellt sich mit dem Wort μάκαρ in Verbindungen z.B. wie ἀλλὰ μάκαρ oder ὦ μάκαρ, die wir wiederholt in den Dichtungen Gregors von Nazianz antreffen, – aber auch sonst – das gefällige Metrum des Daktylus ein, das in ähnlicher Weise mit dem Wort μακάριος nicht gelingen will. Der Ausdruck μάκαρ ist bei Gregor von Nazianz bezogen auf verstorbene Personen, Asketen, Heilige, aber vor allem auch auf Gott – meist in der entsprechenden Anrufung (z.B. *Epigrammata* 8,80,4 ἀλλὰ, μάκαρ, σοῖς με, Χριστέ, χοροῖσι δέχων, καὶ κύδος ὁπάζοις/υἱεὶ Γρηγορίου, σὺ λάτρι Γρηγορίου oder *Carm.* 1 527,3: ἀλλὰ σύ, Χριστέ μάκαρ, πατὴρ μεγάλου φραδῆσι/πειθόμενος τὰ ἕκαστα διέκρινας εὖ κατὰ κόσμον). Entsprechend finden sich in der Prosa Gregors von Nazianz alle Stellen von μακάριος. Nur einmal treffen wir hier auf μάκαρ (fast genauso wie bei Gregor von Nyssa) in einem Brief (*Ep.* 4), der Bezug nimmt auf einen "locus amoenus", als weiteren Beleg für die "Inseln der Seligen": ἃ μὲν οὖν ἡμεῖς ταῖς τῶν μακάρων νήσοις ταύταις εἴτ' οὖν τῶν μακαρίων ὑμῶν, ταῦτά ἐστι (*Ep.* 4,10) – ein Satz von unnachahmlicher Ironie, wie ja der ganze Brief nur ein Ziel kennt, die von Basileios (in seinem Brief *Ep.* 14) beschworene Idylle am Irisfluß zu konterkarieren.

⁴¹ Das *Lexicon Gregorianum* wird erarbeitet in der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster unter der Leitung von Professor Dr. Wolf-Dieter Hauschild. Es wird publiziert im Brill-Verlag in Leiden.

⁴² Wer nicht so lange warten will, kann gern einen Computer-Vorabausdruck dieser Lexikonartikel erhalten. Ich habe natürlich diese Artikel im Zusammenhang mit der Arbeit an diesem Beitrag bereits fertiggestellt.

nica – werden dort aufgeführt, die Ergebnisse der Analyse von Anwendung und Gebrauch dieser Lemmata an den verschiedenen Stellen vorgestellt. Das reiche Stellenmaterial der Lemmata wird – wie auch sonst im *Lexicon Gregorianum* – gegliedert

- nach der unterschiedlichen Bedeutung, die ein Lemma annehmen kann,
- nach grammatischen Gesichtspunkten,⁴³
- schließlich nach sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkten.⁴⁴

Bei einem Lemma wie μακάριος mit seinen 249 Stellen entfällt praktisch die Gliederung nach der Bedeutung. Eine Differenzierung etwa in der Art, an welchen Stellen μακάριος die Bedeutung von “glücklich” annimmt, an welchen Stellen von “glücklich”, an welchen Stellen von “selig”, ist – nach den obigen Ausführungen – einfach absurd. Bei dem Lemma μακάριος steht im Vordergrund die Gliederung nach grammatischen Gesichtspunkten

- μακάριος als Attribut
- der prädikative Gebrauch von μακάριος
- μακάριος als Prädikatsnomen
- μακάριος als Substantiv – wieder untergliedert in die Abschnitte
 - Neutrum als Substantiv τὸ μακάριον
 - und der persönliche Gebrauch als Substantiv ὁ μακάριος, ἡ μακαρία.

Diese grammatische Ordnung läßt Raum genug, innerhalb der einzelnen Gliederungspunkte auch die Ergebnisse der inhaltlich-sachlichen Analyse aufzuführen, all das, was oben ausgeführt wurde. Diese Gliederung nach sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkten kann sich im Artikel des *Lexicon Gregorianum* beschränken auf das kurze thematische Herausstreichen in Form einer allgemein zusammenfassenden Überschrift: z.B. μακάριος im Zusammenhang mit Ausdrücken und Texten, die die Ebenbildlichkeit, Gottähnlichkeit, Gottesnachfolge, Gottesschau

⁴³ Diese Gliederung nach grammatischen Gesichtspunkten ist bei vielen Lemmata im *Lexicon Gregorianum* verquickt mit der Gliederung nach unterschiedlicher Bedeutung.

⁴⁴ Diese Gliederung will dem Benutzer deutlich machen, in welchem thematischen Zusammenhang das Lemma in Gregors Werk erscheint, ob sich das Lemma für bestimmte Themen und Sachen als ein mit der Sache, dem Thema verquickter Ausdruck, als ein Schlüsselbegriff erweist. – Bei umfangreichen Artikeln ist in einer Übersicht die Gesamtgliederung (nach Bedeutung, Grammatik und inhaltlichen Gesichtspunkten) dem eigentlichen Artikel vorangestellt (vgl. oben Anm. 37 das Beispiel einer solchen Gliederung des Artikels μακαρίζω).

beschreiben, – oder μακάριος häufig in der Beschreibung Gottes, Attribut zu Gottes Natur, Gottes ζωή u.ä. – Vorgestellt, anschaulich gemacht und erläutert in der konkreten Anwendung wird dieses in der jeweiligen Überschrift genannte Thema durch Gregor selbst: seine Worte in kurzgefaßter (aber doch alles Wesentliche beinhaltender) Perikope illustrieren, beschreiben am besten den entsprechenden Anwendungsbereich inhaltlich-sachlicher Art. Jede dieser Gliederungen ist – wie die Abfassung des Artikels im *Lexicon Gregorianum* überhaupt – allein deskriptiv durch die eingehende Analyse und Interpretation der einzelnen Stellen entstanden und trägt dem grundsätzlichen Bemühen unserer Lexikonarbeit Rechnung, den objektiven Befund darzustellen und diesen nicht durch subjektive Deutung und fragwürdige Systematisierung zu verzerren.

Von dem etwa 15000 Lemmata umfassenden Wortschatz Gregors sind bisher mehr als 5000 Lexikonartikel fertiggestellt worden. Der erste Band, der die 2208 Lemmata von Alpha umfaßt, erscheint Anfang 1999 beim Brill-Verlag in Leiden.⁴⁵ Ihm folgt der 2. Band mit den Artikeln von Beta, Gamma, Delta, – im Jahr 2000 dann der 3. Band mit den 2009 Lemmata von Epsilon: ἕαρ – ἑωσφόρος, dessen Abschlußarbeiten in diesen Wochen in der Forschungsstelle durchgeführt werden. Jeder Band umfaßt etwa 650 Seiten, die Seite etwa im DIN-A-4-Format ist dreispaltig gesetzt, und so entspricht das *Lexicon Gregorianum* etwa in der äußeren Aufmachung, Größe und Form der Flavius-Josephus-Concordance des Brill-Verlages. Aber wie oben im einzelnen ausgeführt: das *Lexicon Gregorianum*, dieses Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, ist keine Konkordanz, auch kein indexartiges Wortregister, sondern es soll über einen einfachen Wortindex hinaus in den einzelnen Artikeln durch die Differenzierung nach inhaltlicher Bedeutung und nach grammatisch-syntaktischem Gebrauch die Sprache und den Wortschatz Gregors von Nyssa erschließen und somit ein philologisches, philosophie- und theologiegeschichtliches Hilfsmittel sein.

⁴⁵ *Lexicon Gregorianum*. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Band I: ἀβαρίς – ἄωρος. Bearbeitet von Friedhelm MANN, Leiden-Boston-Köln 1999.

SCHRIFTENVERZEICHNIS mit den numerischen Abkürzungen der Schriften in diesem Beitrag und im *Lexicon Gregorianum* (vgl. oben Anm. 2).

<i>Nr.</i>	<i>GNO-Vol.</i>	<i>Schrift</i>
1(I)	I	Contra Eunomium libri I et II
1(II)	II	Contra Eunomium liber III
2	II	Refutatio Confessionis Eunomii
3	III 1	Ad Eustathium, De sancta trinitate
4	III 1	Ad Graecos, Ex communibus notionibus
5	III 1	Ad Ablabium, Quod non sint tres dei
6	III 1	Ad Simplicium, De fide
[7]	III 1	Adversus Arium et Sabellium]
8	III 1	Adversus Macedonianos, De spiritu sancto
9	III 1	Ad Theophilum
10	III 1	Antirrheticus adversus Apolinarium
11	III 2	In illud: Tunc et ipse
12	III 2	Contra fatum
13	III 2	De infantibus praemature abreptis
14	III 2	De Pythonissa
15	(III 3)	De anima et resurrectione (Stellenangabe nach PG 46, Text nach Ed. Oehler, Leipzig 1858)
16	III 4	Oratio catechetica
17	(III 5)	Epistula canonica (umbr. Korrektur)
18	X 2	Adversus eos qui baptismum differunt
19	(IV 1)	Apologia in Hexaemeron (Ed. Forbes, Burntisland 1855)
20	(IV 2)	De hominis opificio (Ed. Forbes, Burntisland 1855)
21	V	In inscriptiones Psalmorum
22	V	In sextum Psalmum
23	V	In Ecclesiasten
24	VI	In Canticum Canticorum
25	VII 1	De vita Moysis
26	VII 2	De oratione dominica
27	VII 2	De beatitudinibus
28	VIII 1	De instituto Christiano
29	VIII 1	De professione Christiana
30	VIII 1	De perfectione
31	VIII 1	De virginitate
32	VIII 1	Vita Macrinae
33	VIII 2	Epistulae
34	IX	De mortuis
35	IX	De beneficentia
36	IX	In illud: Quatenus uni ex his fecistis
37	IX	Contra usurarios
38	IX	Contra fornicarios
39	IX	In diem luminum

(table cont.)

<i>Nr.</i>	<i>GNO-Vol.</i>	<i>Schrift</i>
40	IX	In sanctum Pascha
41	IX	De tridui . . . spatio
42	IX	In sanctum et salutare pascha
[43]	IX	In luciferam sanctam domini resurrectionem]
44	IX	In ascensionem
45	IX	De deitate adversus Euagrium
46	IX	In Meletium
47	IX	In Pulcheriam
48	IX	In Flacillam
49	X 1	De vita Gregorii Thaumaturgi
50	X 1	De sancto Theodoro
51	X 1	In sanctum Stephanum I
52	X 1	In sanctum Stephanum II
53	X 1	In Basilium fratrem
54	X 1	In XL Martyres Ia
55	X 1	In XL Martyres Ib
56	X 1	In XL Martyres II
57	X 2	De deitate filii et spiritus sancti
58	X 2	In diem natalem
59	X 2	De spiritu sancto sive In Pentecosten
60	X 2	Adversus eos qui castigationes aegre ferunt

GREGORY'S INTELLECTUAL DEVELOPMENT:
A COMPARISON OF THE *HOMILIES ON*
THE BEATITUDES WITH THE *HOMILIES*
ON THE SONG OF SONGS

Alden A. Mosshammer

I. The Language of Ascent and the Structure of Reality – II. Human Nature – A. The Fall and its Consequences – B. The Present Situation – 1. Human Nature as Mirror – 2. Man as a Liminal Being – III. Christ and the Church – Conclusions

The *Homilies on the Beatitudes* is among Gregory's earliest works, written perhaps in the mid-370's shortly after his appointment as bishop of Nyssa.¹ The *Homilies on the Song of Songs* is quite likely Gregory's last work, written in the 390's and dedicated to the lady Olympias, a well known Christian philanthropist.² The fifteen *Homilies on the Song of Songs* constitute what is by far Gregory's longest work, while the eight *Homilies on the Beatitudes* are the shortest of any of his connected series of sermons, with the exception of the *Homilies on the Lord's Prayer*. This difference in length notwithstanding, the two sets of sermons have much in common. Both belong to the same genre – exegetical essays on a relatively short piece of Biblical text. They share the same unifying theme – the ascent of the soul towards God. While the longer work has a verbal richness with which the earlier homilies cannot compare, Gregory uses some of the same images

¹ On the chronology of Gregory's works see especially Jean DANÉLOU, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*: RevSR 29 (1955) 346–372; *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*: StPatr 7 (= TU 92), Berlin 1966, 159–69; Gerhard MAY, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969), ed. Marguerite HARL, Leiden 1971, 51–67; Reinhard KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa* (= SVigChr 30), Leiden 1995. There is no direct evidence for the date of these homilies. The absence of the distinctive themes that characterize his later works suggests an early date. The cosmology of the homilies, especially the notion of the "shell of heaven", discussed below, is strikingly similar to that of Gregory's *Hexameron*, which was written shortly after the death of Basil in 379.

² J.B. CAHILL, *The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs*: JThS NS 32 (1981) 447–460. On Olympias, see also Peter BROWN, *The Body and Society*, New York 1988, 282–284.

and metaphors in both works – especially that of the soul as a mirror in which the image of God is reflected.

A comparison of these images and themes as they appear in the two works suggests some striking conclusions. During the relatively short interval of fifteen or twenty years that separates the two sets of homilies, Gregory has undergone a profound intellectual transformation. In the earlier work, the language of ascent is all but literal. Gregory's focus is on the upward journey of the individual soul from the cave of earthly darkness and deception towards the pure intelligence of the heavens. In the course of this journey, the soul polishes its own mirror so as to let the divine image shine forth. In the *Homilies on the Song of Songs*, Gregory describes instead the soul's participation in the onward journey of mankind as a whole towards a perfection that can be realized only within a human community. The soul polishes its mirror so as to receive the quickening power of the image of Christ. Indeed, Gregory's transformation is as much spiritual as it is intellectual. In the interim between these two works the Bishop of Nyssa seems to have discovered – or at least learned how to articulate – what it means to affirm that the church is the living Body of Christ.

I. THE LANGUAGE OF ASCENT AND THE STRUCTURE OF REALITY

Gregory's understanding of the physical structure of reality conditions the language of ascent that dominates both works. In the *Homilies on the Beatitudes*, Gregory sees reality as vertically divided between an intelligible heaven and a material earth. Sin involves a literal fall from the intelligible to the material, and salvation accordingly requires a vertical ascent towards the original home. Gregory does not go so far as to suggest, following Origen, that God created the material cosmos for the explicit purpose of receiving fallen souls. But he does think of man as an essentially spiritual being whose life in a material body is a form of alienation.³ In the *Homilies on the Song of Songs*, the language of ascent continues to constitute the main theme, but the ascent has become more a passage through time than through space, the motion now more horizontal than vertical. Sin involves a

³ For an interesting discussion, see H.J. OESTERLE, *Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa*: Hermes 113 (1985) 101–114.

fouling of the nest, rather than a literal translocation. Salvation accordingly consists of an act of cleansing initiated by the Incarnation of the Lord and accomplished in a historical journey across time.

A particularly striking passage from the second homily on the Beatitudes well illustrates the earlier view. Since Jesus preached the Beatitudes from a mountain, Gregory assumes that their sequence is like the steps of a staircase, each one leading to a higher level of blessing and of understanding. He makes this metaphor explicit at the beginning of the second Beatitude and again at the beginning of the fifth, where he likens the sequence of the Beatitudes to Jacob's ladder.⁴ It seems a violation of this sequence, Gregory says, that the reward of the poor in the first blessing should be heaven, while that of the meek in the second is the earth. It is a constant of Gregory's exegesis throughout his career both that Scripture has a logical sequence and that any apparent contradiction is an invitation to the reader to think in other than ordinary terms.⁵ So, in this case, Gregory says, if we were to follow the natural order of things, we would expect the reward of earth to be mentioned first and heaven second, instead of the other way around. In order to understand the sequence, we must take wing and imagine ourselves standing on the back of the shell of heaven. For there on heaven's shell we would find the supercelestial land that has been set aside as an inheritance for those who have lived in accordance with virtue.⁶

The passage reminds us of Gregory's interpretation of the firmament of heaven in his essay *On the Six Days of Creation*, another of his earlier works. There he tells us that the firmament, or *stereoma*, is the boundary between the sensible and intelligible natures. It is a barrier so impermeable that even the sun cannot penetrate it with its visible light. That is why the sun, whose natural motion would otherwise be straight upwards, circles endlessly along the edge of the firmament. As in the second homily on the Beatitudes, Gregory here refers to this edge as a "shell".⁷

This understanding of the cosmos as a vertically structured hierarchy of being, with the weightless stuff of the intellectual essence

⁴ GNO VII/II 89.22–26; 123.20–25.

⁵ Jean DANÉLOU, *Enchaînement: L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 18–50.

⁶ GNO VII/II 90.8–28.

⁷ PG 44, 65D, 77A. 79D–81A.

at the top and the heavy stuff of bodily substance at the bottom, informs Gregory's discussion throughout the *Homilies on the Beatitudes*. Gregory associates goodness with the upward movement of intelligence and evil with the downward motion of matter. Because of the natural forces of gravity, evil is easy, good difficult. Human nature, he says, still in the second homily, is like a heavy object perched on a precipice. You can't push it up at all, but give it a little nudge and its weight will hurl it downwards with incredible speed. Evil is like that rock. Virtue is more like fire, he continues, with a natural motion upwards.⁸ Unfortunately, human nature is made out of matter, and the passions are inherent in that material. Every passion moves quickly and easily towards the fulfillment of its desire, for the simple reason that matter is heavy and tends to sink.⁹

Consistent with this point of view, Gregory goes on, in the third homily, to describe the consequences of the first sin as quite literally a fall from heaven to earth. Blessed are those who mourn, he says, for the loss of human nature as God intended it to be – and indeed as it once was. For Gregory that loss entails not only the loss of such qualities as immortality, clarity of mental vision, and purity of life, but also a change of residence from paradise to what he calls “this noisome and painful place”.¹⁰ That this paradise lost is to be identified with the superheavenly land that lies beyond the hard shell of heaven is clear from Gregory's discussion in the eighth homily. The prize for those who have reached the final stage of blessing is the same Kingdom of Heaven, he says, that the second beatitude promises to the poor. The eighth stage of blessing recalls the eighth day mentioned in the Psalms – the time when man will shed the garments of skin and return to his natural state.¹¹ There are, he says, two dwelling places within the created order for thinking beings – earth and heaven. The place for those whose lot is life in the flesh is the earth, while heaven is the dwelling for incorporeal beings. The objective of salvation is to regain our proper residence in heaven.¹²

It is the hard shell of heaven, then – a spatial image that belongs ultimately to Stoic physics – that represents Gregory's view of the

⁸ GNO VII/II 94.16–95.1.

⁹ GNO VII/II 95.14–28.

¹⁰ GNO VII/II 106.2–3.

¹¹ GNO VII/II 161.9–162.3.

¹² GNO VII/II 169.19–25.

structure of reality in the *Homilies on the Beatitudes* and other works of his earlier period. In the *Homilies on the Song*, we find Gregory using a Biblical image – the two trees in the center of the garden – to represent a view of reality that is still dualistic, but quite different in its understanding of the nature and source of that dualism. Again, it is an apparent violation of ordinary logic in the Biblical text that leads Gregory to plumb for a deeper philosophy. He refers to this passage in the prologue, where he is discussing the principles of interpretation that apply to a text like the Song. The Book of Genesis tells us that God planted two trees in the center of the garden – the tree of life and the tree of death. Since, Gregory says, it is physically and logically impossible for the same circle to have two centers, the reader must use philosophy to look for the truth. Otherwise the text will appear to be either self-contradictory or a mythical fiction.¹³

It is not until the twelfth homily that Gregory actually explores the philosophical meaning of the apparent contradiction. Here he is discussing Song 5.5, where the bride describes her hands as dripping with myrrh. The myrrh, Gregory says, flows from the faculty of free choice and represents the voluntary death that one must undergo in order to open the door for the entrance of the Word.¹⁴ Gregory explains that there is a double nature within us. The one is thin and airy and intellectual, the other is thick and heavy and material. Each of them has its own distinct kind of motion. The light and intellectual has its natural motion upwards, while the heavy and material always tends downwards. The human faculty of free choice stands in the middle and gives victory to the one over the other. The destruction of one is life for the other. So it is through death that we live, even as the apostle by dying lived and in weakness grew strong.¹⁵

The passage reminds us of the second homily on the Beatitudes, with its literal language of up and down, light and heavy. But Gregory's understanding here of what constitutes the boundary between good and evil is entirely different from the hard shell of heaven that separates the intellectual from the material in the earlier works. In the *Homilies on the Beatitudes*, one needs literally to leave the flesh behind in order to soar upwards and stand again on the

¹³ GNO VI 10.13–11.7.

¹⁴ GNO VI 342.9–344.11.

¹⁵ GNO VI 345.11–347.5.

back of heaven's shell. Here, he is speaking of a voluntary and metaphorical death by means of which a person can gain heavenly rewards even without a change of residence. Digressing from the text of the Song, Gregory explains the special sense in which the bride's hands drip with the unguent of a life-giving death.

God made everything exceedingly good, and the greatest of these goods was man. He set man in a paradise brimming with life, and his commandment was for life. So, Gregory asks, since the tree of life was in the middle of the garden, what are we to make of that death-bearing tree whose fruit was both good and evil and which the text says was also in the middle of the garden? It is impossible for there to be a place in the very center for both of these trees. If we put one of them in the center, then the other will necessarily not be in the center. Yet the text says that they were both in the center and with opposite powers – the one bringing life, the other whose fruit is death.¹⁶

The explanation for this paradox, Gregory says, is that life really is at the very center of God's planting, while death is something unplanted and without root having no place of its own. It plants itself only in the deprivation of life, when participation in the good lies fallow. Since life is in the middle of God's plantings and death takes subsistence in its place when life fails, for this reason the author of this teaching says that the death-bearing tree with its mixed fruit was also in the middle of the garden. So, just as man by dying to the true life fell into the dead kind of life, even so by dying to this deathly and beastlike life he exchanges it for that eternally living kind. This is why the text says that each kind of tree was at the same place in the middle. The one is there by nature, the other taking its place by deprivation. For it is from the same tree and in the same place that the exchange of life and death takes place, by participation and withdrawal.¹⁷

The idea that evil has no substance of its own is present already in Gregory's earliest works, including the *Homilies on the Beatitudes*. In the fifth homily, for example, he says that evil takes subsistence only at the moment that we choose it.¹⁸ What is new in the *Homilies on*

¹⁶ GNO VI 347.18–349.17.

¹⁷ GNO VI 349.17–352.5.

¹⁸ GNO VII/II 129.19–22. See my article: Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa: VigChr 44 (1990) 136–167.

the Song is that Gregory makes the human powers of choice a kind of metaphysical boundary between two orders of reality, taking the place of the physical barrier between the intellectual and the material. The transformation of human nature does not involve an exile from a supercelestial land to a noisome and deathly place, as in the *Homilies on the Beatitudes*. Rather, as the allegory of the two trees suggests, human nature confronts a seamless reality and makes of it what it will. Mankind has exchanged one kind of life for another, not one kind of place for another. Instead of taking imaginary wing to stand on the back of heaven's shell so as to contemplate the pure goodness of intelligibles, the human soul is asked to drip with the metaphorical unguents of death so as to join with Christ in reversing the consequences of that primordial voluntary death.

When Gregory does write in these homilies about an impenetrable barrier separating two orders of reality, his whole perspective on the structure of being has changed. Instead of the physical shell of heaven separating the intelligible from the sensible, we find a metaphysical barrier between uncreated being and creaturely intelligence. There is a particularly interesting passage in the eleventh homily, where again we find Gregory using the language of ascent cast in terms of motion from the material toward the intelligible, but again informed by an entirely different understanding of the structure of reality. He seems to shift in mid-metaphor from one perspective to the other.

The human soul, Gregory says, is in the middle (ἐν μεθορίῳ) between the intellectual and the bodily. Once it begins moving away from the earth, it never stops seeking the source of all beauty, rising like a bubble of air through the water, seeking its own kin.¹⁹ We expect Gregory to continue with this vertical motion until the bubble rises through the surface of the water and soars unimpeded towards the heavens. Ignoring the logical implications of the metaphor, he says instead that the soul, like the bubble, reaches a point where it must stop. Gregory is here commenting on the text of Song 5.4, where the bride says, "my bridegroom put his hand through the opening, and my heart leapt". He interprets the passage as meaning that the hand of God – not the divine nature itself – is as much as the bridal soul can hope to see. Just as the bubble of air stops

¹⁹ GNO VI 333.13–334.12.

its upward motion when it reaches the edge of the water, something similar happens to the divine soul in its search. When it stretches itself from below towards the knowledge of what is above, it can proceed no further than the divine energies.²⁰ What the hand of God has wrought demonstrates to our intelligence by means of the senses that the Creator exists. Perhaps in the age to come, he says, when both heaven and earth have passed away, we will see in some other way. For now, however, the boundary of the soul's knowledge is the energy that manifests itself in existing things, which the text here calls a hand.²¹

This is a puzzling text. To the mind of this reader, at least, the bubble of air would not stop when it reaches the surface of the water, but would succeed in returning to its kin. Gregory treats his bubble more like the solar disk in his discussion of the *Hexaemeron*, where the sun is trapped beneath the hard shell of the firmament of heaven. Gregory's bubble is a metaphor for the human mind seeking knowledge of its creator. As a bubble of air cannot rise through the surface and still be a bubble, even so the human mind cannot penetrate the barrier between created and uncreated intelligence and still remain human. In this metaphor, created intelligence is not an alien within the material order. The kinship of the human mind is with the sensibles through which it apprehends the divine energies.

Two additional passages in the *Homilies on the Song* deserve notice for Gregory's understanding in this work of the structure of reality. The first is a well known text at the beginning of the sixth homily, where he is commenting on the phrase (Song 3.1-2), "I searched for him and found him not". Gregory offers the reader a discussion of the differences among three kinds of being as illuminating what he calls the philosophical meaning of the text. The passage is reminiscent of several in Gregory's earlier works.²² Instead of pointing to the boundary between intelligibles and sensibles as imposing a limit on human thought, as he does in the earlier works, Gregory

²⁰ GNO VI 334.11-18.

²¹ GNO VI 336.1-12.

²² See my paper: The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa: El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa (Pamplona, 1 al 5 de septiembre de 1986). Edición a cargo de Lucas F. MATEO-SECO y Juan L. BASTERO (= CTUN 59), Pamplona 1988, 353-379.

instead adduces the ontological difference between two kinds of intellectual being as permitting the human soul to advance without limit. All existing things, he says, are divided into the sensible and material on the one side, the intelligible and immaterial on the other. The intelligible is unbounded and without limit (ἄπειρον, ὁρίστον), while the sensible is contained entirely within limits. The material nature is bounded by sensible qualities of size, shape, appearance, and so forth. Thus these perceptible qualities constitute the limit of knowledge about the sensible nature and there is no need to go beyond them. The intelligible nature flees all such definition and limit.²³ Gregory then proceeds to subdivide the intellectual nature into the uncreated maker of all being and the created nature dependent upon it. He defines the uncreated nature as being always the same, beyond any distinctions of greater or less as to possession of the good. That nature which is brought into being by creation, on the other hand, is never complete, but ever creating itself, by a process of perpetual increase in participation of a superior good. Thus there can be no limit to its increase, but the present good – however complete it may seem – is always but the beginning of something more.²⁴

In this passage Gregory has accomplished something quite remarkable and much more satisfactory than the metaphor of the bubble. By shifting the ontological opposition from the boundary between sensibles and intelligibles to the distinction between creator and created, he has established not a barrier that cannot be penetrated, but something like a mathematical asymptote that can be approached, but never reached. Accordingly, the ascent of which he speaks is qualitative rather than quantitative, temporal rather than spatial, horizontal rather than vertical.

The second passage provides further illustration of this dimensional shift from space to time. It appears in the fifteenth homily, where Gregory is commenting on the text of Song 6.8–9. “There are sixty queens and eighty concubines, and maidens without number; my dove, my perfect one, is only one, the darling of her mother, flawless to her that bore her”. Gregory likens the obscurity that

²³ GNO VI 173.7–174.1.

²⁴ GNO VI 174.1–13. On this notion of participation, see David L. BALÁS, ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfection According to Gregory of Nyssa (= StAns 55), Rome 1966.

cloaks the meaning of these verses to the stone that Jacob rolled away to reveal a spring in the middle of the desert (Gen 29.2–10). No one, he says, can roll away the heavy stone that occludes these verses except that person whom the apostle (1 Cor 1.5) calls “rich in all speech and all knowledge”. Acknowledging that he does not himself fill the job-description, but feeling nevertheless duty-bound to obey the Lord’s commandment to “search out the scripture”, Gregory offers a guess as to what philosophical teaching these words are meant to convey.²⁵

Existing things, Gregory says, do not follow the same order and sequence in their re-creation and renewal as in their creation. At creation, the end and fulfillment of each thing was attached immediately to its beginning as it passed from not-being to being. One of these things was the nature of man, which likewise was perfected from the beginning in the image and likeness of God. Thus, human nature began from perfection. But since human nature has associated itself with death through its departure from continuance in the good, its return towards perfection is different from the simultaneous totality of the original creation. Instead, human nature proceeds towards perfection through an order and sequence. In the original creation there was no evil to impede the simultaneity of perfection with origin. In the second reconstruction a measurable extension (διαστηματική παράτασις) necessarily accompanies those who are proceeding towards the first good. Our minds have to scrape away the effects of the materialistic inclination towards evil gradually, like layers of bark around a tree. So, one person might be at the beginning of the process as if climbing from the depths of an abyss; while another through practice already has some increase in the good, a third is midway along the climb and another has passed the middle; some have gone beyond and others further still.²⁶

Here Gregory describes the extensionality that separates human nature from its perfection in a way quite different from the Jacob’s ladder of the *Homilies on the Beatitudes*. Human progress towards perfection moves horizontally across time, instead of vertically towards the shell of heaven. Moreover, Gregory is thinking here not of the ascent of the individual soul, but of the progress of human nature as a whole accomplished one soul at a time. The measurable exten-

²⁵ GNO VI 456.16–457.19.

²⁶ GNO VI 457.20–460.2.

sion of which he writes refers not only to the interval of time that separates creation from perfection in the case of mankind, but also to the fragmentation of human nature into individuals who stand at different intervals from that perfection. The interest Gregory shows here in a corporate salvation that is accomplished over time by the incremental addition of individuals as they reach certain goals is a major theme of the *Homilies on the Song of Songs*. In the *Homilies on the Beatitudes*, Gregory's focus is on individual salvation alone.

II. HUMAN NATURE

As we have seen, the different understandings of the nature of reality that inform the two works entail different approaches to what happened as a consequence of the first sin. In the *Homilies on the Beatitudes*, human nature fell from one order of being to another. In the *Homilies on the Song*, human nature altered the very structure of created being. This is an issue at the very core of Christian self-understanding, and we must explore it in somewhat more depth.

A. *The Fall and its Consequences*

Throughout his works, Gregory consistently understands the principal cause of the Fall as arrogance – an arrogance consisting of the delusion that human nature is fully autonomous and capable on its own resources of reaching any goal. In the *Homilies on the Beatitudes*, as in others of Gregory's earlier works, this arrogance arises from ignorance; and ignorance is in turn inherent in the limited status of human intelligence as created. The role of Satan – whom Gregory, following St. Paul, calls “the inventor of evil” – is to capitalize on these creaturely limitations by deceiving the first men into turning the object of their intelligence away from the first good on which their existence depends and towards the self. In the first homily, he says that the enemy of human nature planted its most destructive weed while man, who had received the best of plantings, was asleep. This was the weed of arrogance, the same that had caused the enemy to fall to earth himself.²⁷ In the fifth homily we learn that this arrogance arises from ignorance – the failure to recognize what is truly

²⁷ GNO VII/II 83.20–84.5.

good and the deception of thinking that the good lies somewhere in the created order. Man would never have chosen an obvious evil, he says – that would be unnatural.²⁸

The notion of a primordial enemy in these texts is Biblical. That error arises from ignorance, rather than deliberate choice is Platonic.²⁹ In the *Homilies on the Song* man has become a more active and responsible agent who deliberately turns his back on the good that God has created. Gregory discusses the origins of evil most explicitly in the second homily. Here he is commenting on the text of Song 1.6: “God set me among the vines as a guardian, and mine own vine I guarded not”. Gregory explains that man came into being lacking nothing of the divine goods. His job was to guard these gifts, not to acquire them. But under attack from the enemy, man abandoned his post, failed to guard his possessions, and thus lost the goodness that God had granted to his nature.³⁰ Moving behind what he calls the obvious understanding, Gregory investigates the more enigmatic secrets that lie behind the text. God endowed the intelligent nature, he says, with self-governing freedom and an inventive power, so that the good would not be something necessary and unwilled, but rather the result of deliberate choice. There was found someone, however, who abused this freedom and thus became, in the apostle’s phrase, the inventor of evil. This one was also a creature of God and therefore our brother, but since he fell willingly from participation in the good, he built a doorway for evil and set himself up as an enemy line against all whose choice strives for the good.³¹ Commenting now on the reference in the text (Song 1.6) to “sons of my mother fighting within me”, Gregory says that this battle between good and evil is indeed a civil war. There is but one mother of all things, Gregory says, so that the inventor of evil is our brother. Furthermore, the war within us arises not from the outside, for the soul itself is the disputed territory.³² Here he cites the famous passage of Paul’s letter to the Romans (7.23), where the apostle describes the war within him as a battle not between knowledge and ignorance, but rather a struggle between the will to sin and the will to do good. Because of

²⁸ GNO VII/II 125,14–29.

²⁹ See for example Plato, *Protagoras* 345e, 352c–d.

³⁰ GNO VI 54,5–9.

³¹ GNO VI 55.3–16.

³² GNO VI 56.12–57.1.

this civil war arising within us, Gregory continues, we failed to guard our own vine. The vine is the paradise that man was assigned to guard. The neglect of this guardianship drove man from the garden and makes him a dweller of eastern darkness.³³

In characterizing man as a guardian under attack, rather than the victim of a hot-prowler who comes in the night while the householder is asleep, Gregory is responding partly to the text he has before him. Nevertheless, the citation from the letter to the Romans and the description of the battle as a civil war fought on the very battleground of human nature internalizes the conflict. The fall of man results from a deliberate choice internally generated, rather than a deception engineered from the outside. The Inventor of Evil plays a prominent role in both accounts. In the *Homilies on the Song*, however, the adversary represents the willful corruption of created intelligence, instead of a spiritual being taking advantage of human innocence. Similarly, the metaphor of exile that dominates the earlier work is still present in Gregory's statement that man has been driven from paradise and become a dweller of eastern darkness. But the vine that man failed to guard was "mine own vine", that is, human nature itself, and the paradise that man has lost is his own capacity for perpetual growth in the good. The eastern darkness is man's own corrupt creation, rather than a natural order of reality existing beneath the hard shell of heaven.

More interesting in the comparison of the two sets of *Homilies* than the causes of the fall are its consequences. Throughout Gregory's works, the principal consequence of the fall, from which all other effects follow, is the association of human nature with death. In the *Homilies on the Beatitudes*, as we have seen, the exchange of life for death is a result of the fall from a heavenly home, where all beings participate in the motionless immortality of the intelligible order, to the world of matter, subject to motion and decay. In the *Homilies on the Song of Songs*, Gregory reverses the situation. The natural state of man is characterized by a life of perpetual motion toward the good, while man in his fallen state has become as immobile as a lifeless stone.

The third Beatitude blesses mournfulness, Gregory says, because that is the proper response to the loss of the attributes that human nature once had. It is not the weeping itself that is blessed, but the

³³ GNO VI 57.1-13.

consciousness of a good whose light does not shine in the darkened cave of human life as we know it. There was a time when the light of the good shone so fully upon us that our nature looked entirely different. Humanity was formed in the most precise likeness and image of the prototype. What we have now only in our fantasies were then all present in actuality – immortality, blessedness, sovereign autonomy, and so forth. Best of all, we lived among the divine, and we gazed upon the good with a clear vision unimpeded by any veil. This, Gregory says, is what it means to say that man was fashioned in the likeness of God and given the fruits of the garden from which to be nourished. So it is of course utterly impossible not to grieve at the disaster that has befallen us. The exalted has been laid low. What was in the image of the heavenly power has been driven to earth, created for immortality but corrupted by death. That which lived on the fruit of paradise has instead changed its home for this sickening and painful place.³⁴

As if the fall from heaven were not catastrophe enough, the fact that we live in this painful place, subject to the law of gravity, makes the situation progressively worse. In the second homily, Gregory argues that the Lord blesses meekness, rather than immobility, for the latter would be an impossible commandment under present conditions. Since human life is material, and the passions inhere in matter, every motion towards passion is swift, sharp, and irresistible, for the simple reason that matter is heavy. The work of virtue, he says, is not to be swept along in the swollen torrent of passion, but manfully to stand firm and resist.³⁵

In the *Homilies on the Beatitudes* man's association with death involved human nature in the first place in a precipitate fall from heaven to earth, and the downward motions continue to pull each and every one of us towards even worse disasters. In the *Homilies on the Song*, Gregory uses a more literal image of death as an absence of motion. The text of the Song invites such an interpretation, but again it is an interpretation possible only from an entirely different perspective on human life in the world. "Arise, for the winter is past", says the beloved (Song 2.11). For Gregory, the text refers to the winter of the soul's death. Humanity, he says, froze with the ice of idolatry; the mobile nature of man was changed instead to the nature of the

³⁴ GNO VII/II 104.4–106.3.

³⁵ GNO VII/II 95.14–96.12.

immobile object of false worship. Just as those who gaze upon true divinity receive the properties of the divine nature, even so he who applies himself to the futility of idols is reconstructed like the object of his gaze, now stone instead of man. So human nature was frozen, motionless towards the good. That is why the sunshine of righteousness rises in the harshness of winter and brings spring to melt the frost. Man who had been like a block of ice is now warmed by the radiant sunshine of the Word of God, so that he becomes once again a spring of water welling up for eternal life.³⁶

The contrast is striking. In the *Homilies on the Beatitudes*, evil is a rushing torrent plunging relentlessly down the cataracts of human life as the soul tries desperately to stand firm against the current. In the *Homilies on the Song of Songs*, evil is like Dante's frozen lake of ice at the bottom of the pit of the *Inferno*. Springtime restores the natural motion of the water, which moves upward toward life like an artesian well. In the interim between the two works, motion has become the property of created intelligence, instead of inhering only to the sensible nature; and its natural tendency is now upwards towards being and goodness rather than downwards towards non-being and death.³⁷

B. *The Present Situation*

The metaphor of springtime brings us to the most interesting theme that both connects and differentiates these two sets of homilies – the present situation of human life in the world. Throughout the corpus of his work, Gregory characterizes man as a liminal being, standing on the threshold of two orders of reality and capable of receiving either one to form the core of his being. A central image in both works is that of human nature as a mirror, receptive of whatever qualities the soul chooses to reflect.

1. *Human Nature as Mirror*

In the sixth homily on the Beatitudes, Gregory explains how it is that the pure of heart shall see God. We cannot know God directly,

³⁶ GNO VI 147.6–148.1.

³⁷ On this shift in the understanding of motion, see Jean DANÉLOU, *Changement: L'être* (note 5) 95–115.

he says, but we can see a reflection in the mirror of our own soul. For God imprinted the stamp of his own image on the wax of our nature. Evil has covered the image with a filthy crust; but if someone wipes away the dirt from his heart the divine beauty will shine again. Blessed indeed is the man who is pure of heart. By looking within himself, he sees the object of his desire. Gazing upon his own purity, he sees the archetype by means of its image. Just as we can see an image of the sun in a mirror, although we cannot look directly upon the solar disc itself, even so we can find within ourselves the vision of God that we seek, when we look upon the image of that unapproachable light as it was fashioned within us from the beginning.³⁸ This notion of a visage of God existing within the human soul follows upon Gregory's interpretation in the fifth homily of the Lord's saying (Lk 17.21) that the Kingdom of God is in the midst of you. Consistent with the worldview of his earlier works, Gregory understands the problematic preposition in this text as meaning "within", rather than "among". Since the Kingdom of God is within each human soul, it is therefore entirely within each individual's sovereign power to make the choice between good and evil. At the last day, when God metes out reward or punishment, we receive only what we have already prepared for ourselves.³⁹

The emphasis in these passages is on the individual soul, which carries the divine image just as it was from the beginning, although covered with an opaque crust. It is the responsibility of each individual to purify that image and thus to see God. The role of God is quite passive. He exists as an object of desire. The reward meted out at the end is only what each person has earned – for those who successfully pursue the divine object its possession, for those who do not deprivation.

In the *Homilies on the Song of Songs*, the idea of the soul as a receptacle and a mirror has become a central theme, recurring throughout the homilies. Several of these passages have clear verbal echoes of the sixth homily on the Beatitudes; and Hermann Langerbeck, the modern editor of the text, has noted the parallels in the apparatus. In the context of these homilies, however, the metaphor has acquired a set of meanings quite different from the implications of the sixth homily on the Beatitudes. First, the individual soul, instead

³⁸ GNO VII/II 143.4–144.2.

³⁹ GNO VII/II 129.1–130.7.

of polishing an image that has been there from the beginning, acts now more literally like a mirror, reflecting images from outside. Second, the reception (or not) of the divine image is a process of self-formation that never really ends. Most significantly, what makes the process possible is not a climb up the Jacob's ladder of virtue towards the place where the Lord dwells, but rather the fact that the Lord himself has brought the true image of man back into the world below.

In a passage of the third homily that is strikingly similar to the sixth homily on the Beatitudes, Gregory says that although we cannot look directly upon the divine Word any more than we can upon the disk of the sun, the practitioner of virtue can find an image in himself, like looking at the sun in a mirror. The sunbeams of that truly divine virtue make visible for us the invisible, by engraving an image of the sun in our mirror.⁴⁰ The difference in comparison with the sixth homily on the Beatitudes is subtle, but significant. In the earlier work, one scrapes away the dirt to reveal the image as imprinted from the beginning. In the later work, the soul's practice of the virtues allows its internal mirror to turn away from the image of evil to receive and reflect the sunshine of the true virtue. Gregory uses Paul as an example. Paul, he says, imitated the bridegroom by the practice of virtue and engraved upon himself the unapproachable beauty, by means of which he both received within himself the abundance of grace and made himself a source of grace for others.⁴¹

The analogy of the mirror appears again in the fourth homily and again in terms that recall the *Homilies on the Beatitudes*. Gregory is commenting on the phrase (Song 1.15), "Thou art beautiful". Consistent with his views throughout his career, Gregory says that it is not a new beauty God has in store for us, but a restoration of the primal beauty with which our nature once was adorned.⁴² Human nature, he continues, is receptive of whatever the faculty of choice turns it towards. Truly the human thing is like a mirror, changing its form in accordance with what its choices reflect. Thus, when the purified soul puts evil behind its back, it receives within itself the circle of the sun and gleams with the light now reflected in it.⁴³

⁴⁰ GNO VI 90.10–16.

⁴¹ GNO VI 91.4–11.

⁴² GNO VI 100.16–101.4.

⁴³ GNO VI 102.4–6; 104.2–13.

As in the first example, the problem is not that the mirror is dirty, but that the soul has chosen to reflect the wrong image. Gregory goes on a few pages later to discuss more explicitly this receptivity of the soul to different images. He is commenting now on the phrase, "I am a blossom on the plain, a lily of the valley". The soul, he says, is indeed a plant on the plain of nature – the broad plain of its receptivity to every kind of thought and notion. Although this plain is a valley in comparison with heaven, it is none the less a plain where there is nothing to prevent our flower from growing beautifully. Like a lily it lifts itself up high above the ground, so that its beauty might remain pure in suspension far from the taint of earth. Then the righteous eye of the bridegroom seeing what the soul has become – or, rather what it desires to become, for they amount to the same thing – grants to our flower that it become indeed a lily, not choked by the thorns of life.⁴⁴

What differentiates the *Homilies on the Song* from the *Homilies on the Beatitudes* is partly that the restoration of the divine image is a process of self-formation taking place within the physical cosmos, rather than the recovery of a lost dwelling on the back of heaven's shell. More especially, however, what is new in the later work is that this reformation is a process enabled by the dwelling within the self of the incarnate Christ. The human soul is receptive of all things. What it must especially receive in order to become truly itself is the Christ. In the third homily, Gregory has already emphasized the transforming power of Grace – a teaching almost entirely absent from the *Homilies on the Beatitudes* – and gone on to explain that the cluster of cypress growing amidst the vines of Eingedi is the child Jesus taking up residence in the fertile soil of the human soul.⁴⁵ Here in the fourth homily, in the words of the Song, the bridal soul who has become a lily of the valley now sees an apple tree in the midst of the woods and sits down in its shade. The woods, Gregory says, represent the material life of human beings, a forest full of passions in which destructive beasts make their dens. A wild boar ruined the vine of human nature, and that is why there is an apple-tree planted in the woods. The apple is made of wood, just like the material of human nature, but it bears a fruit so sweet that it delights all the

⁴⁴ GNO VI 113.12–114.19.

⁴⁵ GNO VI 96.7–16.

senses of the soul.⁴⁶ The apple transforms all the wild branches of the forest to make them bear a similar fruit, while its shade offers protection from the scorching heat of tribulation.⁴⁷

In the fifth homily Gregory adduces the metaphor of the mirror yet again. The mirror of human nature, he says, cannot become beautiful until it has drawn near to the good and received the image of the divine beauty. Just as it previously held the form of the serpent, while it lay upon the ground and looked at him, in the same way, when it has been raised up and presented itself face-to-face with beauty, it is fashioned in the shape of that toward which it looks. For winter no longer holds sway. The frost cannot withstand the rays of the sun.⁴⁸ As he continues, Gregory makes it clear that the coming of spring and the reappearance of the divine image in the human soul is not – as in the *Homilies on the Beatitudes* – a result of the individual soul's own self-enabled decision to polish her internal mirror. Rather, the soul is responding to a springtime of warmth made possible by the coming of Christ. When, Gregory says, he had come who makes springtime for our souls, who rebuked the evil wind and said to the sea "be still", then everything became calm and human nature once again began to blossom and to ripen with its own special fruits.⁴⁹

Our last example comes from the concluding homily. The ultimate of perfection, Gregory says, is to model oneself after God alone, like a perfect painting of the archetype, which is the original blessedness of our nature. Just like a mirror, when it is artfully fashioned for its purpose, shows in the purity of its surface an accurate likeness of the face reflected in it, even so the soul fashioning itself for its true purpose and wiping away all distortion of matter, displays within itself the pure form of unsullied beauty.⁵⁰ Gregory is commenting on the phrase, "I am in my bridegroom and the bridegroom is in me". He explicitly glosses the words as meaning, "I have fashioned myself in the form of Christ, receiving his special beauty and adorning myself with the image and likeness of that first and only true beauty".⁵¹ As in the sixth homily on the *Beatitudes*, Gregory

⁴⁶ GNO VI 116.3–117.2.

⁴⁷ GNO VI 117.19–119.11.

⁴⁸ GNO VI 150.11–151.7.

⁴⁹ GNO VI 153.9–14.

⁵⁰ GNO VI 439.3–440.7.

⁵¹ GNO VI 439.16–20.

uses the metaphor of wiping the mirror clean. The purpose, however, is not to polish the image already there underneath the dirt, but to restore the mirror to its reflective function so that it can receive the image that Christ brought into the world.

2. *Man as a Liminal Being*

This idea of the soul refashioning itself after the image of the incarnate Christ transforms Gregory's earlier notion of human nature as being in the middle of two lives. In the *Homilies on the Beatitudes*, the human soul stands on a frontier that separates the better from the worse. Gregory associates that frontier with the vertical separation of heaven from earth, intelligibles from sensibles. The human soul must choose whether to live on one side of the line or the other. A good example appears in the eighth and concluding homily, as we are about to reach the summit of blessings. Human life, he says, lies on the boundary (ἐν μεθόριῳ) between the better and the worse.⁵² Whoever slides away from the noble and the exalted falls into the abyss; he who leaves sin and corruption behind embraces righteousness and indestructibility instead. Blessed therefore is he who is pursued for the sake of righteousness.⁵³ The soul that desires righteousness welcomes the pain of persecution, since its goads chase the soul away from earth and towards heaven. There are, he continues, two entirely separate dwelling places for rational creatures. The place for those whose allotment is life in the flesh is the earth, while heaven is for the incorporeal. Human life must necessarily be somewhere. So, unless we are chased away from the earth, on earth we will remain. If we escape the earth, we will change our dwelling for heaven.⁵⁴

In the *Homilies on the Song of Songs*, Gregory continues to characterize human nature as standing in the middle of two kinds of life, faced with a decision for the one over against the other. An interesting parallel to the earlier usage appears in connection with his discussion in the twelfth homily of the two trees in the center of the garden. There is a double nature within us, Gregory says, the one

⁵² See Jean DANÉLOU, "Frontière": L'être (note 5) 116–133, esp. p. 122, where DANÉLOU adduces this passage as an example of the usage of the word μεθόριος as a barrier and associates it with the firmament that is μεθόριος of the heavens and the earth.

⁵³ GNO VII/II 164.16–20.

⁵⁴ GNO VII/II 167.26–169.25.

light and airy and intellectual, the other heavy and thick and material. Each has its own kind of motion. The light and intellectual nature has its natural motion upwards, while the heavy and material always tends downwards. Since these are opposite motions, it is not possible for the one to move forward, unless the other gives way. In the middle of these two (μέση δὲ ἀμφοῖν) stands the faculty of our free choice, which can give power to the one and relaxation to the other.⁵⁵ When the first man had tasted of the mixed fruit of the false tree, he exchanged the divine life for that which is beastly and irrational. Death passed into the whole succession of humanity. So it is, Gregory concludes, that man has come to stand in the middle (μεσιτεύει) of two lives. By the destruction of the one, he gives victory to the other.⁵⁶

The language is reminiscent of the *Homilies on the Beatitudes*, but the context gives that language a different range of meaning. We recall from our earlier discussion that Gregory is here commenting on the text (Song 5.5), "My hands dripped with myrrh". Myrrh is the unguent of death. Gregory glosses the text, in a paraphrase of Romans 6.6, as meaning, "through baptism I participated in His death and resurrection". The resurrection of Christ could not have happened, Gregory continues, without the death that He voluntarily embraced.⁵⁷ Similarly, our own soul must die in order to live. Like the apostle, we must "always bear in our own body the death of Christ, so as always to show forth His life".⁵⁸

In the *Homilies on the Beatitudes*, each individual faces a stark choice as to which side of the frontier he will take his stand. Gregory associates that frontier with the boundary between heaven and earth. He uses spatial images in stating that each soul must choose one place or another as its residence. The text of the Beatitudes challenges the soul with making that decision entirely from her own resources. In the later homilies, the soul with its faculties of choice still confronts that frontier, but its crossing no longer involves a motion across space. Most important, the soul no longer stands alone. The soul passes the frontier by choosing to participate in the life-giving death of Christ, instead of the death-bearing life of Adam.

⁵⁵ GNO VI 345.11–346.1.

⁵⁶ GNO VI 350.19–351.8.

⁵⁷ GNO VI 345.7–10.

⁵⁸ 2 Cor 4.10; GNO VI 347.1–5.

No such references to participation in the death of Christ appear in the *Homilies on the Beatitudes*, although the text offers ample opportunity. The closest parallel shows only how different Gregory's perspective in the later work has become. In the first homily, where Gregory is discussing poverty of spirit, he offers as an example the voluntary impoverishment of Christ in the well-known text from Philippians 2.5. All other aspects of divinity, he says, are beyond the possibility of human imitation except this one. The Lord especially enjoins humility as the first of the blessings, because it was through arrogance that we followed the example of our enemy and threw ourselves down to earth. Thus, by following the example of our savior in undergoing voluntary debasement we can rid ourselves of the source of evil. Gregory proceeds to tick off all the aspects of the Lord's impoverishment. His death is but one member of a long list, and it receives no special emphasis. That Christ became human – that the Lord of creation entered the cave, as Gregory puts it – is simply an example of humility for imitation.⁵⁹

Perhaps the most instructive example of how Gregory has transformed his understanding of the frontier between good and evil appears in the fifth homily on the Song of Songs. Here Gregory is commenting on the harbingers of springtime, when "The fig has brought forth its young fruits (Song 2.13)". The word the Septuagint text uses for "fruits" here is ὀλύνθους. Gregory explains that the fig is an unusual kind of tree, in that it repeatedly produces a useless kind of fruit until finally as the right season approaches it puts forth its edible figs. That which appears on the fig before the sweet, ripe fruit looks like fruit and is almost edible. We call it an "olynthos". It is not the fruit, but rather a prelude to fruit. Thus, the text here speaks of a kind of spiritual springtime. This is a season that is at the borderline (καὶρὸς μεθόριος) between two seasons – between winter's sorrow and the summer's coming fruit. It brings the good news that evil is behind us, and it points forward to the fruits of virtue that are not yet complete.⁶⁰ Human nature, Gregory continues, is like the fig. In the wintertime it collects much evil sap. Then He who brings the spiritual springtime and prepares man for the approaching season first drives out all that is useless and then implants the young fruits of a nobler life as harbingers of the blessedness to come.⁶¹

⁵⁹ GNO VII/II 82.26–84.28.

⁶⁰ GNO VI 154.18–155.19.

⁶¹ GNO VI 157.3–12.

The metaphor of the fig in springtime places human life on a horizontal boundary between winter and summer, rather than on a vertical boundary between earth and heaven. This is an historical, rather than a physical or spatial boundary. Although the human soul remains, as in the *Homilies on the Beatitudes*, in the middle of two kinds of life, confronted by the choice between them, that choice has now become possible only because of the Incarnation. Had the sun of righteousness not brought His warmth into the world, human nature would remain frozen, unable to move towards the good.⁶²

III. CHRIST AND THE CHURCH

The metaphor of Christ bringing the springtime to quicken the whole of human nature penetrates to the heart of the differences between the two sets of homilies. The *Homilies on the Song of Songs* is rooted in an understanding of the Church as involved in a great historical drama of building the Body of Christ towards the end of achieving the perfected unity of all mankind that was aborted by sin. In the *Homilies on the Beatitudes*, Gregory's view of salvation is individualistic and ahistorical. There is no role for the church and very little for Christ. Christ appears as a teacher and a guide for the individual soul. The Incarnation reveals a model of human perfection for individual emulation, rather than a savior bringing a new season that transforms the whole human dimension of time.

The interpretative stance that Gregory takes toward these two Biblical texts reflects the intellectual transformation that he has undergone in the interim. In the *Homilies on the Song of Songs*, the text invites the reader to enter into a set of mysteries, at the heart of which is the Incarnation. Like the bridegroom's hand in the opening, the text of the Song never fully reveals its meaning. The text of the Beatitudes, by contrast, is simply a transcript of the Sermon on the Mount. Jesus is a teacher whose words disclose the path of virtue. The difference of genre, between erotic poetry and moral exhortation, certainly in itself invites a different interpretative approach. Nevertheless, Gregory's failure to find an incarnational theology in the Beatitudes is a measure more of its absence from his own Christian self-consciousness than from the text of the Sermon.

⁶² On the metaphor of springtime in Gregory's works, see Sibbele DE BOER, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen 1968.

In the introduction to the first homily, Gregory characterizes the Lord as the one who dispels all shadows and shows things as they are. Although the Lord did descend into the cave of human life as a demonstration of the need for humility, He apparently returned to the heavens leaving little if any incandescence behind. Gregory characterizes the Lord as standing at the top of the mountain waiting to display the true nature of reality to those who have managed to make the ascent. Gregory charges the reader to climb the mountain, on hands and knees if necessary, in order to find the healer and hear his words.⁶³ A few pages later, Gregory does describe the Lord as the one who came to wash away the crust of sin with his own living water. As Gregory proceeds, however, we find that this washing is in itself useless, except to the extent that the individual chooses to imitate the Lord's descent by adopting the poverty of spirit that the first beatitude enjoins.⁶⁴

In the fourth homily, the blessings promised for those who hunger and thirst prompts Gregory to reflect on the hunger that the Lord experienced when he shared our human nature. He comments on the temptations that Jesus endured when he fasted for forty days in the wilderness. If the Lord hungered, Gregory says, then our hunger is blessed in imitation of His hunger. The bread for which one should hunger is the bread of the will of God. Here again, the fleshly Jesus appears as an example for imitation.⁶⁵ At the end of the homily, Gregory offers what he calls a bolder thought. The Lord is bread from heaven, in the words of the fourth gospel, who offers himself to the appetite of those who hear him. Paraphrasing the Psalmist (33.9), Gregory says whoever tastes of the Lord receives God into himself and is filled with that for which he hungered and thirsted.⁶⁶ This is a bold saying, in comparison with most of these homilies, but it is not bold enough. For it is clear in context that the food the Lord offers is not, as in the *Homilies on the Song*, the saving power of His death and resurrection, but rather the content of his teachings. Introducing this bolder thought, Gregory says the Lord offers food to those who *hear* him. A few lines later, he defines the soul that thirsts for the Lord as the one who is *schooled* in the lessons of the Lord.⁶⁷

⁶³ GNO VII/II 77.4–78.21.

⁶⁴ GNO VII/II 81.3–84.28.

⁶⁵ GNO VII/II 114.1–116.22.

⁶⁶ GNO VII/II 122.20–22.

⁶⁷ GNO VII/II 122.10–11.

A final example comes from the eighth homily. The blessings bestowed on those who are pursued suggests to Gregory the analogy of an athletic contest. In this contest, the Lord is both judge and coach. He who sets the prize, Gregory says, becomes also a coach. It is not easy to run away from the pleasures of this life, unless the Lord himself assists the effort.⁶⁸ Here Gregory uses the word *συνεργούντος*, and the passage is an example of the "synergism" that characterizes his earlier works in general.⁶⁹ When the living Word, Gregory continues, comes within the person who has truly received the faith and cuts the bonds of habituation, then the runner is light and fleet. He covers the course swiftly, using as his guide the very master of the contest.⁷⁰ Gregory returns to the metaphor a few pages later as he brings these homilies to a close. We are pursued so that we may run, Gregory says, and we run so that we may win a prize. And what is the prize? None other than the Lord himself. He is both master of the contest for the athletes and the crown for the winners.⁷¹ We end the homilies with much the same set of assumptions and expectations with which we began. The Lord summons us to climb and to run in order that we may assimilate ourselves to him. The living Word that energizes the runner is Faith, understood as the content of the Lord's teachings. The Lord did indeed at one time descend the mountain, but only to serve as a coach and an example for imitation.

One more theme deserves our notice for its centrality to the *Homilies on the Song of Songs* and its complete absence from the earlier work – the historical role of the Church. In the *Homilies on the Beatitudes*, Gregory's interest is entirely on the struggle of the individual soul to climb the mountain of blessings so as to stand with the Lord at the top of the mountain, on the back of heaven's shell. Although Gregory does in the eighth homily look forward to that eighth day when humanity as a whole will be restored to the Kingdom of Heaven, he makes no connection between that corporate salvation and the salvation of the individual who accepts the Lord's teachings and follows his example.⁷² This individualism is clear from a passage

⁶⁸ GNO VII/II 165.14–166.13.

⁶⁹ See Werner JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory and Macarius*, Leiden 1954; and Ekkehard MÜHLENBERG, *Synergism in Gregory of Nyssa*: ZNW 68 (1977) 93–122.

⁷⁰ GNO VII/II 167.1–9.

⁷¹ GNO VII/II 170.4–10.

⁷² GNO VII/II 161.15–162.3.

of the fifth homily where Gregory pictures humanity as a long line of individuals each standing between hope and fear as they face the day of judgment.⁷³ Indeed, the fifth homily is one of only two places where Gregory reflects on the relationship of one human being to another. He defines mercy as a loving disposition towards one's fellow human beings, mixed with sorrow for the miseries that they may suffer. If everyone were to adopt the disposition towards mercy that the fifth Beatitude enjoins, all the evils and inequalities of human society would disappear. Nothing could be more blessed, he says, than to rely on each other for our security, rather than on locks and bolts to protect our excess from those in need.⁷⁴ The other passage is in the seventh homily, where Gregory discusses the peacemakers, whose blessing it is to be called sons of God. He defines peace in much the same language as mercy. Peace is a loving disposition towards one's fellow (ὁμοφύλη).⁷⁵ He goes on to describe all the social evils for which peace is the antidote, tracing them back to the envy of Cain. Whoever drives this disease out of human life, binds himself to his fellow, and thus brings men into loving agreement – such a person surely does the work of God and deserves to be called a son of God. He has become an imitator of that true Son of God who brings blessings to human life. The sons of God are those who imitate God's philanthropy and thus show in their own lives the special property of the divine energy.⁷⁶

These are admirable thoughts. But again the true Son of God is a moral example for imitation, and there is otherwise little to distinguish the passage from Stoicism. In the *Homilies on the Song of Songs*, on the other hand, Gregory depicts the season of springtime as a transformation of historical time, the opening of a great drama that in the last act reunites all mankind in the single body of Christ. Gregory continues to urge his readers to follow the Lord's example, but he has completely transformed what it means to become an imitator of Christ.

In the *Homilies on the Beatitudes*, one imitates Christ by following the Lord's moral example. The result is an assimilation to Christ that permits one to climb the mountain of blessings so as to get as close to the shell of heaven as is possible for embodied life and to

⁷³ GNO VII/II 134.22–135.12.

⁷⁴ GNO VII/II 126.24–128.10.

⁷⁵ GNO VII/II 154.8–9.

⁷⁶ GNO VII/II 159.8–19.

be admitted to the Kingdom of Heaven at the last day. In the *Homilies on the Song of Songs*, one imitates Christ by becoming a model for others to the end that all may be saved. It is the bridal soul transformed in the image of Christ who serves as teacher, coach, and guide. This theme begins in the fourth homily and runs through the remainder of the work. Commenting on the oath sworn by the bride (Song 2.7) before the daughters of Jerusalem, Gregory says the oath is not a guaranty for the bride's own progress, but an oath that places the bride herself under an obligation to become a leader for other souls until God's will that all should be saved is complete. The bride has now reached such a stage in her progress, Gregory says, as to make students of other souls and lead them towards the life of virtue.⁷⁷ In the seventh homily, again commenting on a reference in the text (Song 3.10–11) to the daughters of Jerusalem, Gregory makes it explicit that imitation of Christ entails becoming a model for others. When the bride herself has become worthy of the divine mysteries, she cries out to her sister souls, summoning them to come out of the cave of life, to behold the awesome vision and become daughters of Zion. The text shows the bride's philanthropy, Gregory says, in that she imitates the master by desiring that all should be saved. She draws near to God and becomes herself a neighbor of the Lord's goodness through the love that she has for her own neighbor.⁷⁸ By the time we reach the fifteenth and last of these homilies the bride's reception of the groom permits her to become for her sisters what Christ has become for her.⁷⁹

This new emphasis on imitation for the purpose of saving, rather than being saved, is closely related to the dimensional shift from the vertical to the horizontal of which we took notice at the outset. In the *Homilies on the Beatitudes*, Gregory's interest is in the upward movement of the individual soul towards the Kingdom of Heaven. In the *Homilies on the Song of Songs*, Gregory's concern now is for the onward movement of mankind as a whole towards its unrealized perfection. Each bridal soul both in her own progress and in her love for all other souls contributes to the building of the Body of Christ, to the end that all mankind should be reunited as one. A couple of examples must suffice. In the eighth homily, Gregory interprets the speaker in

⁷⁷ GNO VI 129.20–131.13.

⁷⁸ GNO VI 212.4–10, 214.19–215.14. See also Homily 9 (GNO VI 281.18–282.7), Homily 13 (GNO VI 383.15–19).

⁷⁹ GNO VI 443.9–444.3.

Song 4.9 as the friends of the bridegroom, who are delighted in their hearts by seeing the beauty of the groom reflected indirectly through his bride. Christ, Gregory says, has made the church his own body. Through the addition of those who are being saved he builds himself in love, until we all meet together as perfect man in the fullness of Christ.⁸⁰ Similarly, in the thirteenth homily, Gregory interprets the bride's description of her beloved's body as a vision of the unity of all mankind, which Christ is continuously building through the additions to his Body in the community of the church. The building of the church is in fact, Gregory says, the renewal of the cosmos, in which there comes into being a new heaven and a new earth and another kind of man, reborn from above in the image of his maker. Just as someone looking at the visible cosmos and recognizing the wisdom apparent in its beauty will see by means of the visible the invisible source of wisdom, even so he who looks upon this new cosmos being built through the church sees the all-in-all coming to being within it.⁸¹

CONCLUSIONS

Some fifteen years separate the *Homilies on the Beatitudes* from the *Homilies on the Song of Songs*. Gregory pursues many of the same themes and uses many of the same similes, images, and analogies in both works. His perspective, however, on what it means to be a human being living in this visible world of transitory phenomena has changed almost entirely. The principal difference is that the vertical ascent of the individual soul through space toward a vision of the unseen realities now has a complement in the horizontal motion of mankind as a whole through time towards the unity left unrealized at the beginning. What makes this horizontal motion possible is the descent into time of Christ to transform winter into spring. The earlier perspective seems more Greek and Platonizing, the later more Biblical and certainly more specifically Christian. The difference between the two perspectives cannot be attributed entirely or even primarily to the difference between the texts upon which Gregory is preaching. Certainly, the Song of Songs demands a more theoretical approach,

⁸⁰ GNO VI 256.5–257.5.

⁸¹ GNO VI 384.21–385.6; 385.22–386.9.

in Gregory's sense of that term, than does the Sermon on the Mount, and it therefore invites more speculation on the mystery of the Incarnation. Nevertheless, the nearly complete absence from the *Homilies on the Beatitudes* of an incarnational theology and an historical perspective on the economy of salvation suggests that these aspects of Christian teaching were not central to Gregory's world-view during the earlier years of his literary career.

How and why Gregory moved from this earlier world-view towards the more fully Christian perspective of the *Homilies on the Song of Songs* demands a full-length study, which I have now under way. Meanwhile, I would suggest that there are two converging factors that move Gregory towards these developments. First, the doctrinal controversies of the 80's led Gregory to rethink his understanding both of the structure of reality and of what it means to proclaim Christ as savior. The debate with Eunomius led him to make a clearer distinction between the uncreated intellectual nature of God and the created intelligence of angels and men. This development in turn leads Gregory to understand time, rather than space, as the dimension separating human nature from its perfection. The controversy with Apollinarius led Gregory to reflect on the implications of the incarnation as a descent into the created dimension of time that transforms its motion.⁸²

The second factor is Gregory's own discomfiture with his earlier understanding of man as belonging by nature to the order of intelligence, but imprisoned by sin within the realm of matter beneath the high shell of heaven. This is a view that derives from the Greek tradition through the Platonists, Stoicism, and Origen. But it is also a view that denies the human potential for self-formation that lies at the root of the Greek cultural tradition.⁸³ In the process of abandoning the intellectual heritage of an age that had, in Gilbert Murray's famous phrase, lost its nerve, Gregory has developed both a more Christian and a more authentically Hellenic worldview.

⁸² On the significance of the doctrinal controversies – especially the Eunomian debate – for Gregory's intellectual development, see Ekkehard MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (= FKDG 16), Göttingen 1966; Mariette CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983.

⁸³ For this understanding of the classical tradition, see Werner JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, 3 vols, Oxford 1945.

LE SENS DE LA JUSTICE DANS LA QUATRIÈME HOMÉLIE SUR LES BÉATITUDES DE SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE

Elias D. Moutsoulas

Parmi les œuvres herméneutiques de saint Grégoire de Nysse écrites avant le deuxième Concile Œcuménique on place les huit *Homélies sur les Béatitudes*,¹ qui constituent le sujet de notre huitième congrès sur notre grand auteur de l'Église. Le temps limité de notre communication ne nous permet pas de nous référer ni aux problèmes historico-philologiques de cette œuvre, ni à une comparaison avec ses autres œuvres écrites en différents temps mais dans les mêmes circonstances, c.à.d. des homélies, qui dans leur première forme constituaient des sermons proferés pendant la célébration liturgique ou en d'autres circonstances et ensuite réécrites avec précaution et très probablement avec l'aide de l'auditoire qui prenait des notes.

Le titre de notre communication nous permet d'aborder tout de suite notre sujet.

Qu'est-ce que la justice pour Grégoire? C'est la question que l'auteur même pose. Τίς οὖν ἡ δικαιοσύνη; Saint Grégoire n'hésite pas à donner tout de suite la réponse. Selon Grégoire pour désirer quelque chose, et selon la 4e Béatitude pour désirer la justice, il faut la connaître. Grégoire donne d'abord l'opinion généralement acceptée par les philosophes. La justice est la capacité de donner à chacun la proportion égale et ce qu'il mérite, “ἐξ ἴσου ἀπονεμητικὴν τοῦ ἵσου καὶ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω”.² Le “φασίν”³ qu'il utilise montre qu'il s'agit d'une opinion communément acceptée ou au moins assez répandue. Tout de suite Grégoire donne les quatre sens suivants du mot δίκαιος: a) celui qui distribue l'argent selon le besoin de chacun; b) celui qui ayant le droit de juger n'agit pas selon ses sentiments personnels mais selon la nature des choses punissant ceux qui

¹ Ed. J.F. CALLAHAN, *De oratione dominica. De beatitudinibus* (= GNO VII/2), Leiden 1992, 77–170. Bibliothèque des Pères grecs (BPG), éd. Apostoloki Diakonia de l'Église Grecque, vol. 66, Athènes 1997, 369–426.

² *Beat.* IV (GNO VII/2, 112,2–3) = BPG 66, 391,1–2.

³ *Ib.* 112,1 = BPG 66, 390,41.

sont dignes d'être punis et sauvant ceux qui ne sont pas coupables; c) celui qui impose les impôts selon les revenus de chacun et d) finalement, celui qui exerçant une puissance sur les autres agit avec droiture et non selon ses impulsions personnelles.

Pour Grégoire les réponses ci-dessus exprimées constituent l'opinion généralement acceptée. Selon cette opinion la justice se présente comme une vertu parmi les autres. Bien sûr elle est une des quatre vertus cardinales et en plus celle qui récapitule les trois précédentes, la sagesse (σοφία), la bravoure (ἀνδρεία) et la prudence (σωφροσύνη), étant donné que chacune se réfère aux trois parties de l'âme, la noétique (λογιστικόν), l'irascible (θυμοειδές) et le concupiscible (ἐπιθυμητικόν).

Dans son dialogue *Protagoras* Platon présente le sophiste qui considère la justice comme une des vertus. Parallèlement à l'opinion que la justice exprime la vertu en général, il y a celle qui la considère comme une parmi les autres, bien que capitale. Dans le dialogue déjà annoncé les vertus se présentent comme des μέρη (petites parties) de la vertu générale qui n'est qu'une (329 D).

Comme Platon, Aristote parle aussi de la justice. Dans l'*Ethica Nicomachea* il écrit: "La δικαιοσύνη est une vertu non seulement parfaite mais en rapport avec autre chose. C'est pour cela que souvent elle est considérée comme la plus grande des vertus" (V 1, 1129b). Et en suite, "dans la δικαιοσύνη est incluse toute vertu. C'est une vertu parfaite, car celui qui la possède peut l'exercer et ne pas la garder pour lui même" (ib.). Et un peu plus loin il remarque: "La justice n'est pas une partie de la vertu mais toute la vertu" (1130a). Ensuite il remarque que la justice est ce qui est conforme à la loi (νόμιμον), aussi ce qui est juste est ce qui est "égal" (ἴσον) (1129a, 1131a). Entre les deux il y a une différence. Toute chose inégale est contre la loi, mais toute chose contre la loi n'est pas inégale. Dans le premier cas on pourrait parler d'une justice générale (καθολικὴ δικαιοσύνη) et dans le second d'une justice partielle (ἐπὶ μέρους δικαιοσύνη). Conformément à sa règle générale, selon laquelle la vertu se trouve entre deux extrémités, Aristote considère que le juste et la justice se trouvent au centre (1129a) entre deux vices.

Le stoïcien Jénou suivant Aristote considère la justice comme "φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις" (sagesse en ce qui concerne la distribution). Le stoïcisme a influencé Philon, et Philon Grégoire de Nysse.

Pour Philon la justice est la reine des vertus. Aucune chose n'est meilleure que cette vertu, qui est à la tête de toutes les autres. Chez

Philon le terme, une seule fois, se réfère à Dieu.⁴ Pour lui Noë a trouvé grâce par Dieu car il était juste (δίκαιος).

Si δικαιοσύνη même pour Philon a un sens moral, cela prend un sens tout à fait nouveau dans le christianisme. Ses racines se trouvent dans l'Ancien Testament. Tout d'abord il faut souligner l'attribution du mot à Dieu, que nous avons rencontré une fois chez Philon, étant donné qu'il était un fidèle juif. Δίκαιος dans le sens absolu du mot est seulement attribué à Dieu. Et il faut remarquer que dans son quatrième *Discours sur les Béatitudes* Grégoire plus d'une fois aux "μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην" (bienheureux sont ceux qui ont faim et soif de la justice) ajoute "τοῦ Θεοῦ" (de Dieu).⁵ Nous avons donc l'identification de la justice avec Dieu ou au moins un attribut qui n'appartient dans son sens absolu qu'à Dieu seul.

Nous voyons donc que le terme δικαιοσύνη dans l'Ancien Testament cesse d'avoir surtout un sens juridique. La récompense ou la punition de Dieu ne prend qu'une place secondaire dans l'ensemble de l'action divine, qui est dominée, et cela se réfère surtout au Nouveau Testament, par l'amour et le besoin du salut. On peut donc dire que dans ce sens la justice de Dieu s'identifie avec sa miséricorde. C'est à cette δικαιοσύνη que se réfère l'apôtre Paul lorsqu'il écrit aux Romains: "Justifiés gratuitement par sa grâce qui offre la rédemption par Jésus-Christ. Dieu l'a offert en sacrifice pour que, par sa mort, le Christ obtienne le pardon des péchés en faveur des hommes qui croient en lui. Dieu a voulu montrer ainsi comment il était juste: autrefois, il avait patienté et laissé impunis les péchés des hommes: mais dans le temps présent, il montre comment il rend les hommes justes, car il veut à la fois être juste et rendre justes tous ceux qui croient en Jésus" (Rom 3,24-25).

Comme le Vocabulaire de Théologie Biblique l'a souligné,⁶ pour les Semites justice n'est pas surtout une position d'impartialité mais un engagement du juge envers l'innocent. De cette façon "justice" est le résultat du jugement, c.à.d. la libération du coupable. Dans le Deutéronome Dieu ne se contente pas de donner justice à l'orphelin, "il aime l'étranger et lui donne... pain et habit" (Deut 10,18).

⁴ *Deus Imm.* 79.

⁵ *Beat.* IV (GNO VII/2, 113,20; 117,9.27) = BPG 66, 394,14-15.

⁶ X. LÉON-DUFOUR (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, trad. grecque, Athènes 1980, col. 268-269.

Et selon le prophète Osée “Dieu promet de se lier à son peuple pour toujours”, “ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίματι καὶ ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτερμοῖς” (dans sa justice et son jugement, dans sa miséricorde et sa compassion) (Osée 2,21).

Dans plusieurs Psaumes la justice de Dieu dépasse le sens d’un jugement juste. Le psalmiste écrit: “ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ζῆσον με” (dans ta justice donne-moi la vie) (Ps 118,40) ou “παράτεινον τὸ ἔλεός σου τοῖς γινώσκουσί σε καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τοῖς εὐθέσι τὴν καρδίαν” (donne encore ta bonté à ceux qui t’honnorent et ta justice à ceux qui ont le cœur droit) (Ps 35,11).

Parmi les textes de l’Ancien Testament qui donnent au terme “δικαιοσύνη” un sens large qui annonce l’enseignement de l’apôtre Paul il faut citer ceux du prophète Ezékiel. Car chez lui en dehors du sens de la libération de l’esclavage le mot désigne la fidélité et la miséricorde de Dieu.

Le fait que les racines du sens large du mot “δικαιοσύνη” se trouvent dans l’Ancien Testament n’exclue pas l’originalité des auteurs du Nouveau et surtout de l’apôtre Paul. Car ce sont eux qui pour la première fois l’identifient avec la personne du Christ. Pour Paul la justice est une grâce donnée par le Christ même dans la vie terrestre. Mais cette grâce présuppose la foi. La justice de Dieu selon Paul se met en opposition avec la justice personnelle (τὴν ἰδίαν) ou la justice que la loi donne.

Jésus Christ est la justice par excellence (Actes 3,14). Il s’est incarné pour faire la volonté de Dieu le Père (Mt 3,15). Le texte se réfère au baptême de Jean. À la fin de sa vie terrestre Jésus sera baptisé au baptême de la passion pour nos péchés (Marc 10,38). La passion du Seigneur est en relation directe avec sa résurrection.

L’action salvatrice du Christ, qui contient toutes les étapes de sa vie terrestre à partir de sa naissance jusqu’à l’Ascension fut la cause et la condition nécessaire pour notre salut, pour notre justification.

Dans le 5^e chapitre de l’Épître aux Romains St Paul compare Adam avec le nouvel Adam, Jésus, et souligne: “Certes, beaucoup sont morts à cause de la faute de ce seul homme (Adam); mais la grâce de Dieu est bien plus grande et le don qu’il a accordé gratuitement à beaucoup par un seul homme, Jésus-Christ, est bien plus important. Et le don de Dieu a un tout autre effet que le péché d’un seul homme; le jugement causé par le péché d’un seul a eu pour résultat la condamnation, tandis que le don gratuit accordé après de nombreuses fautes a pour résultat l’acquiescement. Certes la

mort a régné par la faute d'un seul, à cause d'un seul homme; mais par le seul Jésus Christ, nous obtenons beaucoup plus: tous ceux qui reçoivent la grâce abondante de Dieu et le don de sa justice vivront et régneront à cause du Christ" (Rom 5,15-17).

On voit donc que tandis que pour la plupart des auteurs du Nouveau Testament δικαιοσύνη signifie l'accomplissement d'une vie vertueuse et conforme au désir de Dieu – Jean souligne que Jésus jugera le monde *περὶ δικαιοσύνης* (au sujet de ce qui est juste) (Jean 16,8) – chez Paul le mot prend le sens de *δικαίωσις*, justification. Seulement celui qui est justifié par Dieu peut être en communion avec lui. Il s'agit d'une communion qui ne peut être réalisée que par le Christ. Il est impossible de citer tous les textes de l'apôtre Paul. Ce qu'il faut souligner, c'est que Grégoire de Nysse les a sous les yeux, comme aussi toute la Bible.

L'insatisfaction de la réponse généralement donnée au sens du mot "δικαιοσύνη", décrite dans la première partie de son discours, conduit Grégoire dans la seconde partie à parler du vrai sens du terme. Grégoire avait déjà souligné qu'il cherche la justice véritable ("*τὴν ἀληθῆ δικαιοσύνην*").⁷

La première caractéristique de la vraie δικαιοσύνη est qu'elle se réfère à tous les hommes "*κοινὸς μὲν πρὸς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὁ σωτήριος λόγος*".⁸ "*Πᾶσιν πρόκειται τῇ φύσει*".⁹ La justice véritable sans aucune distinction est à la disposition de tous les hommes. "*Εἰς πάντας φθάνουσα*".¹⁰ Elle touche tout homme, peu importe la condition où il se trouve, s'il est riche ou pauvre, travailleur ou maître des autres, d'une famille noble ou esclave. La seule condition est qu'il doit se tourner vers l'"*εὐαγγελικὴ τράπεζα*" (la table évangélique).¹¹ Nous croyons que le terme se réfère aussi bien à la parole évangélique qu'à la table eucharistique. L'expression "*εὐαγγελικὴ τράπεζα*" constitue un "*ἅπαξ λεγόμενον*" chez Grégoire. On peut trouver des expressions parallèles dans d'autres œuvres.

Dans l'œuvre *In ascensionem Christi* Grégoire parle de "*μυστικὴ τράπεζα*" qui est préparée contre la table des démons.¹² Ce sont eux qui par l'idolâtrie ont rendu triste la vie des hommes. Contre cette

⁷ *Beat.* IV (GNO VII/2, 111,21; 112,26) = BPG 66, 390,35; 391,23.

⁸ *Ib.* 112,21-22 = BPG 66, 391,18-19.

⁹ *Ib.* 112,27 = BPG 66, 391,24.

¹⁰ *Ib.* 113,2-3 = BPG 66, 391,28.

¹¹ *Ib.* 113,4 = BPG 66, 391,29.

¹² *Ed.* J.F. CALLAHAN: GNO IX (1963) 324,12-14 = BPG 69, 254,30-255,1.

table se trouve “ἡ τοῦ πνεύματος τράπεζα”.¹³ Juste avant cette pièce Grégoire se réfère au Saint Esprit lorsqu’il emploie le verset 5 du Psaume 22: “ἡ ῥάβδος σου καὶ ἡ βακτηρία σου αὐταὶ μὲ παρεκάλεσαν”. Un peu plus loin dans la même œuvre Grégoire parle de “εὐαγγελικὴ διδασκαλία”.¹⁴

Dans la *Vie de Sainte Macrine* vers la fin de l’œuvre lorsqu’il parle du miracle de Macrine concernant la jeune fille d’un militaire de haut rang, Grégoire parle de son frère Pierre, qui a invité le militaire à rester et à participer à la “φιλόσοφον τράπεζαν” (la table philosophique).¹⁵ Pour comprendre ce terme il faut avoir sous les yeux ce que Grégoire dit avant du “φροντιστήριον” de la vertu que Macrine avait formé dans son monastère.¹⁶

Un autre parallèle se trouve dans la vie de Moïse. Grégoire parle de la “manne”, la nourriture divine tombée du ciel, qui annonce le mystère de la Vierge.¹⁷ Et Grégoire continue: “ce pain qui n’est pas le produit de la terre, est aussi parole”.¹⁸ Ensuite il parle du repas (“τράπεζαν”) que Paul, le divin apôtre, nous dispose “faisant sa parole viande solide pour les parfaits, légumes pour les plus faibles, lait pour les petits enfants”.¹⁹

Pour prouver que le vrai sens de “δικαιοσύνη” est beaucoup plus large que celui qu’on lui donne généralement Grégoire emploie l’exemple du pauvre Lazare. Le fait que Lazare ne fût pas riche, “il n’avait aucune autorité, aucune maison, aucune table”,²⁰ prouve qu’il faut chercher ailleurs le vrai sens du terme. La justice véritable n’a aucun rapport avec la nourriture que l’homme charnel désire. Sans négliger toute sorte de nourriture – la réponse du Christ à Satan condamne la transgression des limites de la nature – Grégoire indique que le “τρόφιμος ἄρτος”²¹ le pain qu’on doit manger est celui qui s’adapte à la parole de Dieu. Grégoire se demande quelle est la nature de la nourriture que Jésus désire. Il cite les mots adressés par le Christ à ses disciples après la rencontre avec la Samaritaine (Jean

¹³ Ib. 324,15–16 = BPG 69, 255,3.

¹⁴ Ib. 325,19–20 = BPG 69, 255,29.

¹⁵ Ed. J.F. CALLAHAN, *Vita S. Macrinae*: GNO VIII/I (1963) 411,12 = BPG 66, 121,33.

¹⁶ Ib. 410,21 = BPG 69, 121,20.

¹⁷ Ed. H. MUSURILLO, *De vita Moysis*: GNO VII/I (1964) 77,20–29 = BPG 65A, 137,8–12.

¹⁸ Ib. 78,1 = BPG 65A, 137,12.

¹⁹ Ib. p. 78, 7–10 = BPG 65A, 137,18–20.

²⁰ *Beat. IV* (GNO VII/2, 113,11) = BPG 66, 391,35–36.

²¹ Ib. 116,19 = BPG 66, 393,41–42.

4,34): “Ma nourriture est d’obéir à la volonté du Père, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à connaître la vérité”.²² Par conséquent l’homme doit avoir faim et soif de son salut. Celui qui désire la justice de Dieu a trouvé ce qui est digne d’être désiré.

Le fait que Grégoire considère bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice ne signifie pas que les autres vertus sont exclues, étant donné que la Sainte Ecriture citant un passage se réfère à l’ensemble de la pericope (“διὰ τῆς τοῦ μέρους μνήμης περιλαμβάνει τὸ ὅλον”).²³ Dans le mot “δικαιοσύνη” se trouvent toutes les vertus. Aucune vertu ne peut exister séparée des autres. L’absence d’une vertu automatiquement donne existence au contraire. Par conséquent par le mot justice sont indiquées toutes les vertus. Ces paroles qui nous rappellent ce que Grégoire a exprimé dans la première partie de son discours ne sont pas en contradiction avec le vrai sens de “δικαιοσύνη”, qu’il exprime dans la seconde partie. Une vérification pour cela est l’ampleur et l’importance du terme.

Ce qui distingue la vertu de toutes les jouissances est que les dernières ne donnent aucune satisfaction véritable. Les joies qu’elles offrent sont passagères. Grégoire utilise les mots “πάγιον καὶ ἐνυπόστατον”²⁴ (stable et substantiel) pour désigner la stabilité de la vertu. Mais parallèlement à la stabilité caractéristique de la vertu est aussi la progression continue. C’est exactement ce qu’exprime le mot “ἐπέκτασις” qui désigne à la fois la stabilité, la possession et l’avancement.²⁵ La possession de la vertu, dit Grégoire, en se référant surtout à la justice, ne peut pas être mesurée par le temps ou bornée par la satiété.

À la fin de son discours Grégoire identifie la “δικαιοσύνη” avec le Seigneur. Il emploie les mots de l’apôtre Paul qui dit que le Seigneur s’est fait pour nous Sagesse venue de Dieu, justice, satisfaction, rédemption mais aussi pain descendu du ciel et eau vive.²⁶ Et Grégoire continue:

David reconnaît avoir soif de cette eau, quand il exprime dans un psaume à Dieu la bienheureuse aspiration de son âme, dans ces paroles: “Mon âme a soif du Dieu fort, du Dieu vivant, quand irai-je me

²² Ib. 116,27–117,2 = BPG 66, 394,6–9.

²³ Ib. 118,5–6 = BPG 66, 394,36–37.

²⁴ Ib. 120,5–6 = BPG 66, 396,8.

²⁵ E. MOUTSOULAS, Grégoire de Nysse, Vie, Œuvres, Doctrine, Athènes 1997 (Gr), 467.

²⁶ Beat. IV (GNO VII/2, 122,3–6) = BPG 66, 397,15–17.

présenter devant la face de mon Dieu?” (Ps 41,3) Il me semble qu’instruit par l’inspiration de l’Esprit des merveilleux enseignements du Seigneur, il s’est annoncé à lui-même qu’un tel désir serait comblé. Car il dit: “J’apparaîtrai dans la justice en ta présence, je me rassasierai de ta gloire” (Ps 16,15).

C’est-là, à mon avis, que réside la véritable vertu, le bien exempt de tout mal qui envahit l’esprit de ceux qui cherchent le bien suprême, Dieu lui-même, le Verbe, la “Vertu qui recouvre les cieux” selon le mot d’Habacuc (Hab 3,3). C’est donc à juste titre que ceux qui sont dits avoir soif de la justice de Dieu sont appelés bienheureux. Celui qui a goûté le Seigneur, comme dit le psaume (Ps 33,9), c’est à dire celui qui en lui a accueilli le Seigneur est comblé de ce dont il avait faim et soif, selon la promesse: “Mon Père et moi nous viendrons et en lui nous établirons notre demeure” (Jean 14,23), l’Esprit-Saint les y ayant déjà précédés.

C’est ainsi, me semble-t-il, que l’apôtre Paul, quand il eut goûté les fruits mystérieux du paradis, en étant à la fois comblé mais toujours affamé, reconnaît que son désir avait été comblé: “Le Christ vit en moi” (Gal 2,20). Et pourtant comme un homme affamé, il éprouve les mêmes aspirations qu’auparavant et dit: “Ce n’est pas que j’ai déjà atteint le but ou que je sois déjà parfait, mais je poursuis ma course pour y parvenir” (Phil 3,12-13).²⁷

Nous avons laissé parler Grégoire afin d’avoir un contact immédiat avec sa pensée.

La vraie “δικαιοσύνη” dirige toujours l’homme vers la vertu et comme nous l’avons vu elle n’est pas seulement le moyen de s’approcher de Dieu mais aussi le but final. La Béatitude que Dieu offre est l’habitation du Seigneur en nous. Le Seigneur qui selon l’apôtre Paul s’est fait pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Cor 1,30).

²⁷ Ib. 122,6-123,3 = BPG 66, 397,17-398,1.

“BLESSED ARE THE PEACEMAKERS, FOR THEY
WILL BE CALLED SONS OF GOD” (MT 5,9):
DOES GREGORY OF NYSSA HAVE A
THEOLOGY OF ADOPTION?¹

Lucian Turcescu

I. A Theology of Adoption – II. A Theology of Exile and Homecoming

In his Sermon on the Mount, among many other things, Jesus uttered what came to be known as the seventh beatitude: “Blessed are the peacemakers, for they will be called sons of God” (Mt 5:9). Given that Gregory of Nyssa wrote eight homilies to explain the beatitudes, it is worth trying to see how he understood this seventh beatitude. In particular, I am interested in how he understood our adoption as children of God. To my knowledge, this issue has received no attention so far. I will first ask: Does he have a theology of adoption at all? I will demonstrate that the answer to this question is positive and, therefore, guarantees a second question: Given that Gregory was a reader of Origen, whose highly elaborate theology of adoption was recently discussed,² did the latter influence the former in any way? Third, what other images of our return to God did Gregory favor in his own theology? In this paper I propose to address these questions by considering Gregory of Nyssa’s works which deal with these topics, namely, *Against Eunomius* (*CE*), the *Refutation of Eunomius’ Confession of Faith* (*Ref.*), and the *Homilies on the Beatitudes* (*Beat.*).³

¹ I would like to make it clear from the outset that this paper does not deal with the christological heresy known as “adoptionism”. Here I am interested in how Gregory understood our adoption as children of God.

² Peter WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994.

³ English text of *CE* I (GNO I 1–225) by Stuart George HALL: *El “Contra Eunomium” I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, ed. by Lucas F. MATEO-SECO and Juan L. BASTERO, Pamplona 1988, 19–135. For the rest of *CE* and *Ref.*, I use the English text provided in the *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, Nicene and Post-Nicene Fathers, second series, vol. 5, translated by Henry A. WILSON and M. DAY,

I. A THEOLOGY OF ADOPTION

The noun "adoption" (υιοθεσία) and its cognates are very infrequent in *CE*. An important passage where Gregory deals with our adoption as children of God is *CE* III, 1, 111 ff. The context is yet another refutation of Eunomius' view that the correlative term "son" does not imply a common nature between father and son. Gregory uses an *argumentum ad hominem*, first strengthening the adversary's point so that he can crush it then more forcefully. He himself says, on behalf of Eunomius and the Eunomians, that in Scripture the phrase "child of wrath" (Eph 2:3) is used as well as "son of perdition" (Jn 17:12; Mt 3:7), "product of a viper" (Mt 3:7), "sons of light" (Jn 12:36) and "sons of the day" (1 Thess 5:5). But in such phrases no community of nature is apparent.⁴

Now comes the explanation. Gregory says that he is aware that divine Scripture uses "son" in two senses: a) in one sense this appellation is derived "from nature" (ἐκ φύσεως), b) in other senses, it is "adventitious and artificial" (ἐπισκευαστὴν καὶ ἐπίκτητον) or the "result of choice" (ἐκ προαιρέσεως).⁵ For the first sense he uses the examples "sons of humans" and "sons of rams", and for the second sense he uses "sons of power" and "children of God". Gregory says:

For when they are called "sons of Eli", they are declared to have a natural relationship (κατὰ τὴν φύσιν συγγενές), but in being called "sons of Belial", they are reproved for the wickedness of their choice (τῆς προαιρέσεως) as no longer emulating their father in their life, by addicting their own purpose to sin.⁶

Gregory clarifies at this point that whichever way we choose to be, we do it freely, but our human nature remains within its natural confines: "It is in our power (ἐφ' ἡμῖν) to become sons either of night or of day, while our nature yet remains, so far as the chief part of it is concerned, within its proper limits".⁷

New York 1893, 101–314. Both translations will be slightly modified if they do not reflect the critical edition of JAEGER.

Editions of Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium I–III* and *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. Werner JAEGER (= GNO I–II), Leiden ²1960; *De beatitudinibus*, ed. Johannes F. CALLAHAN: GNO VII/2, Leiden 1992, 75–170.

⁴ *CE* III, 1, 114 ff (NPNF 2.5:148).

⁵ *CE* III, 1, 116 (NPNF 2.5:148).

⁶ *CE* III, 1, 117 (NPNF 2.5:148).

⁷ *CE* III, 1, 118 (NPNF 2.5:148).

Gregory warns that the explanation he has just produced holds true for the “lower nature” (κάτω φύσις),⁸ but he adds that our nature (or perhaps “substance”) remains what it is. Therefore, in the case of human beings, the word “son” is applied metaphorically (ἐκ μεταφορᾶς) when we are referred to as sons of anything else other than humans,⁹ because our nature is a border-land (μεθόριος, *CE* III, 1, 121) between virtue and vice.¹⁰ We can become children of either light or darkness by affinity to the good or to its opposite. We can choose to change from children of darkness to children of light by “casting off the works of darkness [and] by decent life”.¹¹ In other words, it is through moral effort that we can attain a superior state. Nonetheless, since the status of “sons of God” is the supreme state that we can reach, it is not only through our own efforts that we achieve this. It is the Son of God proper who helps us in this by joining us to him by spiritual generation.¹² Thus, Christ bestows upon us the adoption (υιοθεσία) as children of God.¹³ Elsewhere, Gregory calls humans “disinherited sons” and shows what Christ has done for us: “this is what the ‘mediator’ between the Father and the disinherited sons means, he who has reconciled through himself the enemies with God, through his true and unique divinity”.¹⁴

Unlike humans, the Only-begotten does not change from an inferior to a superior state. Nor does he need another Son to bestow adoption upon him. Accordingly, Gregory maintains that the Only-begotten is properly called the Son of God, as he is the Son of God by nature.¹⁵ The distinction between “by nature” and “by choice” is very important in Gregory’s view and he emphasizes it several

⁸ He produces a similar argument about lower and higher natures in *Ad Ablabium* 41, 18 ff (GNO III/I, ed. Friedrich MÜLLER).

⁹ *CE* III, 1, 122 (NPNF 2.5:149).

¹⁰ See Jean DANÉLOU, *La notion de confins (methorios) chez Grégoire de Nysse*: RSR 49 (1961) 161–187. See also Maria C. PACHECO, *S. Gregório de Nissa. Criação e tempo*, Braga, Portugal 1983, 193–215. Also for discussions of human freedom in Gregory of Nyssa, see Jérôme GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953; David AMAND, *Fatalisme et liberté dans l’antiquité grecque*, Louvain 1945, 418–435, as well as Verna HARRISON, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, Lewinston/NY 1992; Albrecht DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley/CA 1982, 119–122.

¹¹ *CE* III, 1, 122 (NPNF 2.5:149).

¹² *CE* III, 1, 123: διὰ τῆς πνευματικῆς γεννήσεως.

¹³ *CE* III, 1, 123 (NPNF 2.5:149).

¹⁴ *De perfectione* (GNO VIII/I 205, 14–21).

¹⁵ *CE* III, 1, 123 f (NPNF 2.5:149).

times. Yet the case of the Son of God is very different from the case of human sons:

God, being one good, in a simple and uncompounded nature, looks ever the same way, and is never changed by the impulse of choice, but always wishes what he is, and is, assuredly, what he wishes. So that he is in both respects properly and truly called Son of God, since his nature contains the good, and his choice also is never severed from that which is more excellent, so that this word is employed without inexactness, as his name.¹⁶

These statements are powerful and remain faithful to the Plotinian tradition. They are powerful because in the divine case, sonship-by-nature and sonship-by-will converge in the same direction of the good. There is no contradiction between the goodness of the divine nature and the good, or rather supremely good, choice the Son makes. The affirmation is also Plotinian because Plotinus, in referring to the One about a hundred years before Gregory, made an almost identical statement: the One is “all power, really master of itself, being what it wills to be”.¹⁷

Gregory also deals with adoption in *CE* III, 5, 3. Here he explains Rom 8:16: “it is the Spirit himself bearing witness with our spirit that we are children of God.” Gregory says that the meaning of this verse is that the Holy Spirit comes to be “in the mind of the faithful” (τῇ διανοίᾳ τῶν πιστῶν), because in other passages the Apostle Paul uses “spirit” (πνεῦμα) for “mind” (νοῦς). Nonetheless, an important statement follows shedding greater light on the meaning of adoption: “when [the mind] receives the communion of the [Holy] Spirit the recipients attain the dignity of adoption”.¹⁸ The latter statement gives a more complete picture of what Gregory means by adoption: the Holy Spirit too (not only the Son) contributes to our adoption as children of God. Unfortunately, Gregory does not elaborate further.

Yet additional explanations are to be found elsewhere. In *Ref.* 55 Gregory says that our adoption as children of God is a grace of God. We become children “by grace not by nature” (χάριτι καὶ οὐ

¹⁶ *CE* III, 1, 125 (NPNF 2.5:149).

¹⁷ Plotinus, *Ennead* VI.8.9.45–46. I deal with the Plotinian will of the One and its influence on Gregory of Nyssa in Chapter 2 of my doctoral dissertation entitled “The Concept of Divine Persons according St. Gregory of Nyssa” (University of Toronto, 1999).

¹⁸ *CE* III, 5, 3 (NPNF 2.5:191).

φύσει).¹⁹ This means that God offers adoption freely, but also that humans remain created beings unlike the Only-begotten who is uncreated and Son by nature. In reflecting on the Seventh Beatitude, Gregory also says that the peacemakers will be crowned with the grace of adoption (τῇ τῆς υἰοθεσίας χάριτι στεφανωθήσῃ).²⁰ In his view, becoming “children of God” is absolutely above any good fortune (εὐκληρία).²¹ The children of God imitate the authentic Son of God, the son by nature, chasing evil out of human nature to introduce in its stead the communion of the good.²² They show in their lives God’s love for humans, that is, the proper character of divine action.²³

To summarize Gregory’s theology of adoption, I should say that it contains two elements. In order for humans to become adopted children of God: a) they should be joined to Christ by spiritual generation²⁴ and b) their mind should receive the communion of the Holy Spirit.²⁵ The issue of our adoption as children of God, as I suggested at the beginning of this section, is not one of Gregory’s preferred images of humanity’s return to God. To be more accurate, I should say that Gregory does not have as elaborate a theology of adoption as Origen. He does not, for example, expand the idea of the three stages in salvation history: bondage, friendship with God, adoption as children of God. Rather, he prefers to conceive of the return of the human race to God more in terms of what I call a “theology of exile and homecoming”. Gregory’s preferred image seems to be that of the Good Shepherd who goes after the lost sheep to bring it back to the fold where it belongs. Of course, the theology of adoption should not be completely overlooked, since, as I have shown, it exists, but it is underdeveloped. In the next section I propose to analyze Gregory’s theology of exile and homecoming.

II. A THEOLOGY OF EXILE AND HOMECOMING

Scriptural texts bearing witness to the relationship between God and humans are both pre- and post-resurrectional and they occur in Jn

¹⁹ *Ref.* 55 (NPNF 2.5:109).

²⁰ *Beat.* 7 (GNO VII/2, 151, 28).

²¹ *Beat.* 7 (GNO VII/2, 149, 15–16).

²² *Beat.* 7 (GNO VII/2, 159, 12–15).

²³ *Beat.* 7 (GNO VII/2, 149, 16–19).

²⁴ *CE* III, 1, 123.

²⁵ *CE* III, 5, 3.

14–15 and 20 (and parallels). The *Biblia Patristica* sees an allusion to Jn 14:6 (“I am the way, and the truth, and the life; no one comes to the Father except through me”) in *CE* I, 335.²⁶ Here, Gregory combines Jn 14:6 with Jn 1:3 (“all things came to be through him”) and says that, on the one hand, the cause of our life is “the true life which descended to our nature”; on the other hand, in the ascending direction, it is Christ, “the true light, by whom we were made foreigners to darkness”.²⁷ The latter shows that Gregory has in mind Jn 14:6b, where Jesus tells his disciples that it is only through him that someone can go to the Father. Jesus is the only mediator between humans and God the Father. Jn 14:6b contains a whole theology of humanity’s return to God from whom it strayed away through sin.

Next I wish to analyze Gregory’s understanding of what I prefer to call “a theology of humanity’s exile and homecoming to God”. This theology is important because it provides an alternative to Gregory’s underdeveloped theology of adoption. Between bondage and our adoption as children, an intermediary station on humanity’s way back to God is friendship with God. Christ addresses his disciples in this way: “I do not call you servants any longer, because the servant does not know what the master is doing; but I have called you friends, because I have made known to you everything that I have heard from my Father” (Jn 15:15). In interpreting this verse, Gregory endeavors to show against Eunomius that the one who redeemed us from bondage, the Son incarnate, is not under the dominion of the Father, nor in a state of slavery. Otherwise, not the Son alone, but also the Father, who is in the Son and is one with him, must be a servant.²⁸ Moreover, the Son took all that was ours in order to give us in return what is his: “As he took disease, death, curse, and sin, so he took our slavery also, not in such a way as himself to have what he took, but so as to purge our nature of such evils, our [defects] being swallowed up and done away with in his stainless nature”.²⁹ Gregory then returns to the Son’s knowledge of the Father; this is another characteristic of divine relationship

²⁶ There are numerous places where Gregory quotes Jn 14:6, but in *CE* almost all of them refer to the first part of it. I am interested in the second part.

²⁷ *CE* I, 335.

²⁸ *CE* III, 8, 52–53 (NPNF 2.5:227).

²⁹ *CE* III, 8, 54 (NPNF 2.5:227).

which is expressed clearly in Jn 15:15. Here he emphasizes that the Son's knowledge of the Father is perfect, as the Son has everything that belongs to the Father, and even more, has the Father himself in himself.

It is worth noting here that, on the one hand, Gregory uses the pair of correlative terms "father-son" to prove that the Father and the Son have the same nature; on the other hand, he uses another pair of correlatives, "lord-slave", to prove that a lord and a slave have different natures (like God and creation). Eunomius thought that the two pairs may work against each other and thus tried to use the latter against the former to prove his point that the Son is not divine. I will return to this issue shortly.

Another biblical pericope dealing with the relationship between God and humans is John 20:17: "Do not hold on to me, because I have not yet ascended to the Father. But go to my brothers and say to them, I am ascending to my Father and your Father, to my God and your God".³⁰ The text figured prominently in the Arian controversy, because the Arians interpreted it as proclaiming the transcendence of the Ungenerated over the Only-begotten.³¹ These words were spoken by Christ to Mary Magdalene, the woman who was the first person to see him after the resurrection. According to this verse, after the Lord's resurrection, humans are brought in the closest relationship possible with God. They become the Son's brothers and the Father's children. Humans are thus taken beyond slavery, beyond even friendship, and are adopted as children by God. But Eunomius, too, had noticed Jn 20:17 and tried to turn the new argument from relationship on its head. He wrote:

Either by the relative meaning (διὰ τῆς σχετικῆς σημασίας) employed there is expressed what is common to the substance also between the disciples and the Father, or else we must not by this phrase bring even the Lord into communion in the Father's nature, and, even as the fact that God over all is named as their God implies that the disciples are his servants, so by parity of reasoning, it is acknowledged, by the words in question, that the Son also is the servant of God.³²

³⁰ For a christological interpretation of this verse in Gregory, see Mariette CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 243.

³¹ See Gregory of Nazianzus, *Or.* 29, 18 and *Or.* 30, 7–8.

³² Apud *CE* III, 10, 8 (NPNF 2.5:241).

The conclusion Eunomius wants to impose is that, according to Jn 20:17, the Son is a servant by nature. Therefore, the Son is not God. Gregory's first reaction to Eunomius is to say that, first of all, the words addressed to Mary ("I have not yet ascended to my Father") do not refer to the divinity of the Only-begotten, but to his humanity. Then, "following the guidance of the fathers", he proceeds to explain the meaning of Jn 20:17. The authentic interpretation of this verse can only be retrieved if the verse is placed within the context of the history of salvation.³³ He first quotes 1 Cor 8:6: "there is one God, the Father, from whom are all things".³⁴ As such, God the Father is by nature (τῇ φύσει) Father of existent things, in the sense that it is he who has given them existence: "human nature (ἀνθρωπίνη φύσις) . . . had for the author (ποιητής) of its own constitution none other than the Father of all".³⁵ This is to say that in one sense "Father" means "author". But then Gregory speculates that there is yet another sense, a relational one, in which God can be regarded as Father of the humanity: he says that "the name of Godhead (θεότης) itself, whether it indicates the authority of oversight or of foresight (ἐποπτικήν ἢ προνοητικήν ἐξουσίαν), imports a certain relation to humanity".³⁶ This is an allusion to the supposed etymological derivation of θεός from θεάομαι (= to gaze at, to see); consequently, θεός would also be related to other verbs expressing the idea of sight or seeing, such as "foresight" and "oversight". Thus, God and the human race are in a relation of overseer to the object overseen.

Yet humans moved from being in this divine Father's image to being in the image of the "father of sin".³⁷ It is "in virtue of the similarity of will (διὰ τῆς κατὰ τὴν προαίρεσιν ὁμοιότητος)" that

³³ When presenting Gregory's interpretation of Jn 20:17 in *CE*, VAN PARYS fails to notice the main point of the whole argument, i.e., the meaning of the name "father" (pp. 173–175). But he endeavors to trace the history of the interpretation of this verse in "the fathers" from Origen to Gregory of Nazianzus (see Michel J. VAN PARYS, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. Marguerite HARL, Leiden 1971, 171–179).

³⁴ In *Ref.* 82–83 and *Res.* I (GNO IX 304,10–306,1) Gregory associates Jn 20:17 with Rom 8:29 (Christ is the "first-born among many brothers"). Cf. Hubertus R. DROBNER, Gregor von Nyssa, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (= PP 5), Leiden 1982, 163–165.

³⁵ *CE* III, 10, 10 (NPNF 2.5:241).

³⁶ *CE* III, 10, 10 (NPNF 2.5:241).

³⁷ *CE* III, 10, 10 (NPNF 2.5:241): πατήρ τῆς ἀμαρτίας.

humans become sons of the father of sin,³⁸ and honor those who “by nature were no gods” (Gal 4:8).³⁹ Gregory regards this whole departure of the humanity from the good Father as an exile (τὸ ἐξοικειωθῆναι, *CE* III, 10, 11). It is an exile of cosmic proportions to which God reacted accordingly: “The Good Shepherd of the whole rational creation left in the heights of heaven his unsinching and supramundane flock and, moved by love, went after the sheep which had gone astray, even our human nature”.⁴⁰ In comparing what God left behind, the ninety-nine other sheep, to come after the lost one, Gregory believes that humanity is an insignificant and infinitesimal part of the whole rational creation. Yet it seemed important to God to do this, because it was impossible for estranged humanity to return by itself to the heavenly place. The good tidings Christ proclaimed to the human race is precisely that he came down to earth to take it back to heaven. At this point Gregory has recourse to an image of adoption suggested by Is 8:18: “For behold, I and the children whom God has given me”.⁴¹

But Gregory recalls that his discussion started from Jn 20:17. He, therefore, turns to the paramount role women played in salvation history, as Mary Magdalene was the first human being to witness to the resurrected Christ. In agreement with the author of 1 Tim, Gregory says “the woman, being deceived, was in transgression”. God chose a woman to be the first witness of the resurrection,

that she might retrieve by her faith in the resurrection the overthrow caused by her disobedience, and that as, by making herself at the beginning a minister (διάκονος) and advocate to her husband of the counsels of the serpent, she brought into human life the beginning of evil, and its train of consequences, so, by conveying⁴² to his disciples the words of him who slew the dragon, she might become to humans the guide to faith, whereby with good reason the first proclamation of death is annulled.⁴³

³⁸ *CE* III, 10, 10 (NPNF 2.5:241).

³⁹ The argument about the similarity of will with the father of sin is based on the explanations Gregory provides at *CE* III, 1, 114 ff which I present in the section dealing with adoption in *CE*.

⁴⁰ *CE* III, 10, 11 (NPNF 2.5:241).

⁴¹ *CE* III, 10, 14 (NPNF 2.5:241).

⁴² JAEGER gives διακομίσασα (conveying) and no variants in the apparatus criticus. The English translator in the NPNF 2.5:242 prefers to read διακονήσασα (ministering). His argument that διακομίσασα is a misprint of διακονήσασα is quite persuasive, given that Gregory uses “minister” in reference to Mary on the same page.

⁴³ *CE* III, 10, 16 (NPNF 2.5:242).

This text underscores the role of Mary Magdalene as a minister to the rest of the humanity of the good news about Christ's resurrection. This, too, is an important part of the humanity's homecoming.

In sum, the image of humanity's exile and homecoming to God is one of Gregory's favorite images in salvation history. He develops a whole theology around this image, and one cannot but notice his enthusiasm when he unfolds it before his readers. As I have shown, this image is far more elaborate than another image expressive of salvation history – our adoption as children of God.

PART FOUR
STUDIES OF GREGORY

ESSENTIAL OR EXISTENTIAL: THE PROBLEM
OF THE BODY IN THE ANTHROPOLOGY
OF ST GREGORY OF NYSSA

Peter C. Bouteneff

I. The body and the soul: symbiotic unity – II. The body and the image: icon by association – III. The body, materiality, and morality

Essential or existential: this is the distinction upon which Gregory of Nyssa's anthropology hinges. He sees certain aspects of our human nature, in particular those reflected in the divine nature, as being inherent or essential to the human nature. Other, "existential", characteristics – including both those which concern the inner life (the passions) and the spatio-temporal condition of human life (sexual reproduction, birth, growth, the various nutritive functions, and death) – are understood as belonging to our nature in a secondary or provisional way.

As set out in the *De hominis opificio* (DHO), this distinction arises out of Gregory's concern to explain how humans, made in the image of the good, passionless God, can in fact be observed to be evil-tending, passionate creatures: Gregory supposes that the un-Godlike in us results from additions given in prevision of (and as a provision for the results of) our decision to fall away from God. Yet the same "essential" vs. "alloyed" distinction is expressed in different terms in the *De anima et resurrectione* (DAR). There the distinction is set out in terms not of theodicy but of protology and eschatology: the state of the human person in the resurrected life corresponds to the state – not "before" the *fall* but "before" the accretions of passion, the nutritive functions, birth and death.¹ In between these two states is the human person as we know him – subject to zeal and desire, subject to the cycles of birth and death, eating and eliminating, and so forth.

¹ "Before" is in inverted commas, because Gregory does not hold that any human person actually existed solely in his essential nature, devoid of gender, reproducing as the angels. The "essential" state is the divinely foreordained condition of humanity, in which the human person reveals purely the image of God, the God with whom he communes freely in love.

Gregory's anthropology has a certain logic: it explains, in its own way, the puzzle of an evil-tending humanity in the image of the good God, while following a "recapitulation" or "restoration" model of salvation. Yet one significant aspect of the human person remains difficult to fit within his schema, and this is the human body. The problem can be described as follows: if divine nature is the criterion for essential human nature, and if God cannot by any means be considered corporeal, then corporeality would not be inherent to human nature but rather a secondary addition. Yet insofar as Gregory holds that we have our bodies in the resurrection, and the resurrected state is a return to the original, essential state, it should follow that we *are* bodily in our essential nature.

The main focus of this paper will be to investigate how Gregory finds his way through this apparent conundrum, focusing primarily on the *DHO* and the *DAR*.

In general, Gregory of Nyssa's stance concerning the human body can at times appear at odds with itself; in this he is no different from his Cappadocian colleagues. It is not difficult to find contrasting sentiments, emanating on the one hand from Christian imperatives to affirm the body as good and worthy of eternal association with the soul in the resurrection, and on the other hand from a combination of ascetical concerns and the habit of Platonism, where it is considered an encumbrance to be endured until we are finally freed from it. This familiar ambivalence can be partly accounted for through the distinction, acute in Nyssen's writings, between the "spiritual body" and the "carnal body". More will be said about this distinction below, but for now let us begin by examining some of his basic presuppositions about the human body and its relation to the soul.

I. THE BODY AND THE SOUL: SYMBIOTIC UNITY

The first mention of the body in the *DHO* comes in the third and fourth chapters, where it is seen to be created beautiful, tailored for the "royalty" that is the soul. The very shape of the body, upright and upward-tending, befits a royal dignity (§ 8).² A more detailed treatment of the question of the body begins in §§ 9–10. These sections speak of the body in terms of its necessity to the soul. The

² See also Basil, *Hom.* 319,8 (RUDBERG 36).

soul is full of grace in its image-bearing character but, being immaterial and incorporeal, this grace is incommunicable and isolated (ἀκοινώνητον . . . καὶ ἄμικτον), thus requiring an instrumental organization (ὀργανικῆς . . . κατασκευῆς).³ The material body, Gregory continues, is therefore like a musical instrument which the soul plucks like a string. The νοῦς could not “make its music” without the body, neither could it receive information without the body and its senses. In these chapters, Gregory thus describes the body as an instrument of both communication and reception, often setting out these functions in detail that can only be described as medical, yet not without reverence or a sense of mystery.

The sense conveyed here is therefore that the body and the soul are a symbiotic unity: in our present life, the two decisively belong together. This trend is re-emphasized later on when Gregory stresses that the body and the soul have a common beginning. In his refutation of the pre-existence of souls on the one hand and their transmigration on the other, Gregory suggests that the truth lies in between those two ideas.⁴ This assertion goes beyond the mere refutation of Origenistic teachings: it portrays a holistic understanding of the human person and a departure from Platonism generally. The body and the soul have a single beginning, writes Gregory, so that the human should not be found to be antecedent and posterior to himself (ὥς ἂν μὴ αὐτὸς [ὁ ἄνθρωπος] ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεότερος γένοιτο).⁵ In other words, his concern for their simultaneous beginning arises from the sense that the body and soul naturally belong together, and only together do they constitute the person. This is a far cry from the Neo-Platonic dictum “the soul is the human”.

Even in the foreknowledge of God – for Gregory holds that there is a kind of pre-existence of the πλήρωμα of all humanity – the human person *as body and soul* is a reality. The simultaneous beginning of body and soul in the conception of each human person in time is related to their single foundation in God’s eternal will for humanity:

There is one beginning of both [body and soul], which from the perspective of heaven was laid as their foundation in the original will of God, and from the [temporal] perspective, came into existence on the occasion of conception.⁶

³ § 9,1 (PG 44, 149 B); cf. also *DAR* (PG 46, 29 A).

⁴ *DHO* 28 (PG 44, 229 B–233 C).

⁵ § 29,1 (PG 44, 233 C).

⁶ § 29,3 (PG 44, 236 B).

As Gerhart Ladner aptly notes, "the body is not an after-thought" of God.⁷ God's design of the human person consists in the soul as well as in the εἶδος, the form which is to be made visible in the body.

From what has been shown so far, the body does not seem to be treated as one of the non-essential additions to our nature. Is it then a part of the divine image? This question needs to be explored further, partly in terms of the interrelationship between soul, εἶδος, and body.

II. THE BODY AND THE IMAGE: ICON BY ASSOCIATION

The human form (εἶδος), says Gregory in the *Oratio catechetica*, "was beautiful, for it was created as the image of the archetypal beauty".⁸ This statement echoes an early passage of the *DHO*.⁹ Is the εἶδος to be understood as the body, and is the archetypal beauty the divine image?

The twelfth chapter of the *DHO* addresses this question, concluding that the body is in the divine image, as it were, *through the soul*. It reflects the archetypal beauty insofar as the soul does, due to the nature of its relationship with the image-bearing soul. Nyssen calls the body "a mirror of the mirror", an "image of the image" (εἰκὼν εἰκόνοϋς), a relationship which has both stipulations and repercussions: even the νοῦς itself is not God's image unconditionally, it must partake in its likeness to the archetype.¹⁰ It must govern the body, not be governed by it, or else the soul will also lose its iconic beauty.¹¹ The body is therefore in the divine image by extension, or through association with the soul, and the soul in its turn has the capability of choosing to turn to God or to turn away from divine likeness.

⁷ Gerhart LADNER, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*: DOP 12 (1958) 59–94 [p. 90 n. 141].

⁸ § 6 (GNO III/IV 25).

⁹ § 3,2 (PG 44, 136 A).

¹⁰ Basil of Caesarea held similar views. His references to the body as a "sepulchre" were only partly due to the Platonic legacy, for to Basil the body was a tomb only when it reflected a sinful, tortured soul – cf. *Hom.* 354 (PG 29, 448 A).

¹¹ We are told here several times that this loss of archetypal beauty means that the body then displays "the misshapeness of matter". This involves Gregory's curious understanding of matter as void of its own form, being itself nothing but a conglomerate of εἶδη. See below, at nn. 29–31.

The body is in this way kept one step away from being in the divine image, and thus the essentially corporeal human nature can still in a way be seen as being in the image of the non-corporeal God. Yet what is the nature of this corporeality that belongs to the essential human nature?

III. THE BODY, MATERIALITY, AND MORALITY

The treatment of such questions requires attention to several distinctions, the first being that between σῶμα and σὰρξ. Gregory writes (perhaps following Heb. 2:14):¹² "We have become flesh and blood through sin".¹³ Not the body itself, but "flesh and blood" is added as a consequence of sin. In the *DAR*, as elsewhere, we read of the pitfalls of continued concern with the "flesh", or "flesh and blood".¹⁴ When Plato spoke to the same problem, e.g., in his *Phaedo*, he couched it in terms of the *body*. If Gregory has adopted the notion, he has also adapted it, "Paulinized" it, by substituting "flesh".¹⁵ Gregory is taking his cue from St Paul's distinction between σῶμα and σὰρξ: the latter is with us through sin, but the former is not.

This distinction bears both moral and physical implications, and in discussing these areas Gregory cites Paul frequently. Considering the moral realm, Nyssen adopts the exhortation to be spiritual rather than carnal. At one point he takes up Paul's implied three-level distinction (1 Cor 2:14–3:3) between man as πνευματικός, ψυχικός, and σαρκικός.¹⁶ In Gregory's hands these become three tiers, with ψυχικός¹⁷ being "a middle position with regard to virtue and vice, rising above the one, but without pure participation in the other". As a rule, however, his anthropology betrays a strong distinction between carnal and spiritual disposition. Indeed, a major lesson at the root of his entire anthropology is that the additions to our nature are of themselves neutral and can be availed in a manner that is either

¹² "Since therefore the children share in flesh and blood, he himself likewise partook of the same nature, that through death he might destroy him who has the power of death . . .".

¹³ *C. Eun.* III/X 14 (GNO II 294).

¹⁴ PG 46, 85 C–88 C.

¹⁵ Cf. Catharine P. ROSE, trans., St Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection, Crestwood/NY 1993, 75 n. 1.

¹⁶ *DHO* 8,6 (PG 44, 148 AB). See also *Antirr.* 46 (GNO III/I 210).

¹⁷ This word is translated as "natural" in the AV, and "unspiritual" in the RSV.

spiritual or carnal.¹⁸ The choice is ours, and the more spiritual we are in the presence of our added qualities, the less painful will be our inevitable transition into the spiritual, resurrected life, where those qualities are absent.¹⁹

It must be noted that in interpreting the carnal-spiritual distinction in terms of moral choice, the implication is assuredly not that the σάρξ and all that is evil is material and the σῶμα and that which is good is spiritual. Like Basil and Gregory of Nazianzus, Nyssen is quite clear indeed that the body is not solely to blame for the soul's turning away from God. The soul can "close its eyes" to the good, we learn in the *DAR*, whether by free choice or the deceit of the enemy.²⁰ Not only the body, but the soul too is lost and stands in need of salvation, all the more so because sin is a matter of the soul's will.²¹

Gregory's understanding of the "garments of skin" (δερμάτινοι χιτῶνες) underscores the very same σάρξ – σῶμα distinction. For Gregory, the "garments" of the Genesis story indicate that the human bodily condition *underwent change* through the fall, not that man *acquired* a body through the fall.²² Again, and in another way, Gregory is saying that the essential human nature is bodily, that the body was added neither in prevision nor as a result of the fall.²³ By contrast, for Origen the "garments of skin" indicated the body itself; for him, or at any rate within "Origenism" as it came to be understood, the original and essential state of man can be conceived as bodiless.²⁴

¹⁸ Cf. *DAR* (PG 46, 61 AC).

¹⁹ See *DAR* (PG 46, 97 B–108 A).

²⁰ PG 46, 120 C–121 A.

²¹ *Ref. Conf. Eun.* 173–4 (GNO II 385). See Hans Urs VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Paris 1942, repr. 1988, 51.

²² Gregory used the name "garments of skin" to refer to one or another quality of the additions to our essential nature; cf. e.g. *DAR* (PG 46, 148 C). In *Or. cat.* 8 (GNO III/IV 30) the "garments" are interpreted simply to mean "mortality". In no case do they denote the body itself.

²³ On this cf. Karl HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig 1904, 202 f., also E.F. SUTCLIFFE, *St. Gregory of Nyssa and Paradise: AECR* 84 (1931), 337–350 [341 f; 345]. Both authors point to Gregory's departure from Origen in denying that God had originally created the human person as a bodiless "spirit" or νοῦς, whose descent into the bodily state was a penalty for the spiritual fall.

²⁴ Origen is not entirely consistent on this issue. But cf. *De princ.* I/IV 1; III/VI 1 for indications of his assertion of the bodiless original state of the human person. In some places Origen suggests that even in the resurrection we will not have our bodies (e.g., *De princ.* III/VI 2, Greek fragment). The idea that the resurrection would be a return to the state of "pure intellects" (καθαροὺς νοῦς) – the pre-

The change undergone in the fall, viz. the acquisition of the “flesh”, involves not the body but the precise nature of its materiality. Thus, *materiality itself hinges on morality*. Did Gregory then hold that the body is somehow essentially immaterial, a mere form (εἶδος), and that its *materiality* was added as a result of the fall?

It would appear not. In multiple illustrations the *DAR* Gregory and Macrina show how the actual *stuff* of each person’s body comes to recognize its own soul in order to be reunited with it at the resurrection.²⁵ The materiality of the body is a constant unto the life in the resurrection, even if the stuff of the body is in perpetual flux from conception to resurrection.²⁶ Our body evolves constantly as we develop from conception to old age, and the nature of its composition changes more radically in the resurrection – yet it is ever the same body. The *DAR* even offers consolation to those who are fond of the body and would be sorry to be sundered from it: “Be not in despair”, we are told, for

although this bodily covering is now dissolved by death, you will see it woven again from the same [elements] (ἐκ τῶν αὐτῶν), not indeed with its present coarse and heavy texture, but with the thread respun into something subtler and lighter, so that the beloved body may be with you and be restored to you again in better and even more loveable beauty.²⁷

The continuity of the body is stressed in Gregory’s use of the metaphor of the seed’s maturation into a plant. Gregory once again cites St Paul’s description in 1 Cor 15:42–44 of the physical body, sown perishable, in dishonour and in weakness, which is raised a spiritual body, imperishable, in glory and in power: these are *one and the same body*. Nyssen elaborates this imagery: the mysterious way in which a seed becomes a full-grown plant, a metamorphosis not without continuity (“neither altogether the same as the seed nor entirely different”),

existent souls – did play a dominant role in the anathemata of Origenism at the Fifth Ecumenical Council.

²⁵ For example, *DHO* 27 (PG 44, 225 A–228 D); *DAR* (PG 46, 73 B–80 A). In early texts as well, Gregory was quite clear that the resurrection body will be the same “thing” that we have in this life: “. . . in the restoration of all, this earthly flesh will be translated into the heavenly places together with the soul” (τῆς τε γερῆς ταύτης σαρκὸς ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων εἰς τὸν οὐράνιον χώρον τῇ ψυχῇ συμμετοικιζομένης) (*De or. dom.* IV [GNO VII/II 49]).

²⁶ Gregory explains this fact by showing that the soul imparts the εἶδος upon the body, even as the body grows and changes (*DHO* 27 [PG 44, 225 C–228 A]).

²⁷ PG 46, 108 A.

is a fitting analogy for the mysterious way man's body will be transformed in the resurrection. The grain, writes Gregory, "while remaining itself becomes an ear which differs completely from its former self in size, beauty, variety and form". He continues:

In the same manner the human nature also, when it abandons to death all the properties which it acquired through the state of subjection to passion, . . . does not abandon itself. Instead, as if ripening into an ear, it changes into incorruptibility . . . and every kind of perfection.²⁸

Gregory notes that in the case of the human this is not merely a process "from seed to ear", but "from ear to seed to ear" for, as he does not tire of pointing out, "the resurrection is nothing other than the restoration of our nature to its original state." In the resurrection the "additions" to our nature – the passions, sin and death, the coarse functions of the body – are shed; the body, albeit transformed, abides.

Aware that this transformation is beyond explanation, Gregory considers it "foolishness" to probe further into the physical details of how it comes about, and chooses to explain only through analogy. Yet the difference between the body's coarseness in the present life, and the "lighter fibres" with which our body will be spun in the resurrection again rests within the moral realm. For Gregory conceives of matter itself as essentially formless, not to say immaterial. This idea, found as well in St Basil,²⁹ appears several times in Gregory's work. Matter is naught but a combination of forms or qualities and as such is "shapeless" but for its association with "nature", meaning the natural good state of God's creation.³⁰ The ugly shapelessness or coarseness of the body's matter is revealed only when the image-soul is ruled by carnality, a state regarded as an "overturning of nature" (ἡ ἐπιστροφή τῆς φύσεως).³¹

In other contexts as well, Gregory underplays the actual materiality of the body. Firstly, in discussing the eucharist, he observes that the

²⁸ *DAR* (PG 46, 156 A).

²⁹ See, e.g., *In Hex.* 1,8 (SC 26, 120–122).

³⁰ *DHO* 12,10; 12,12; 24,1 (PG 44, 161 D–164 A; 164 C; 212 D–213 A); *DAR* (PG 46, 124 CD); cf. also *Or. cat.* 33 (GNO III/IV 83): "The underlying substance (ὑποκείμενον) does not produce the man, but the power of God changes the visible material into the nature of a man". Ps. Basil's *Ep.* 38, which is probably by Gregory of Nyssa, also states that hypostasis is nothing but the conflux of particularizing characteristics (PG 32, 336 C). See A.H. ARMSTRONG, *The Theory of Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*: *StPatr* 5 (= TU 80), Berlin 1962, 427–429, and VON BALTHASAR (note 21) 20 f.

³¹ *DHO* 12,12 (PG 44, 164 B).

body is in fact nothing but the nutrition ("bread") that goes into it.³² He is taking to its logical conclusion his sense that the material body is only the outward manifestation of the form (εἶδος) imparted by the soul. So even corporeality is but a quality inherent in the soul, and something that is not ultimately material. Secondly, it is only by seeing the body in such terms that Gregory can possibly say (as he does in the *De tridui spatio*) that Christ "died" at the Last Supper, and offered his "body" to his disciples then and there.³³

Gregory of Nyssa's stance concerning the body is not simple. The body is not seen as part of the divine image *per se*, yet neither is it perceived as an addition to human nature, nor is it shed in the resurrected life as are the other superadded qualities. This question has perplexed most of Gregory's modern readers,³⁴ and with good reason. Gregory appears ensnared by his own scheme of additions: in order to affirm the Christian conviction of the physical resurrected body, he cannot assign it the status of "addition" or "wart" on our essential nature, for these are cast off in the resurrection. But neither can he readily call it essential to human nature, because its materiality is incongruous with the divine archetype. The solution for Gregory lies in two areas. First, he perceives the body as image-by-association. It is inferior to the soul, but insofar as it is "adapted for royalty"³⁵ and is created as the ideally fitting instrument for the soul, and insofar as the soul imparts to it its form (εἶδος), it reflects the divine image that is the soul. It and the soul are conceived together and belong together; both are "good" provided they stand in proper relationship to one another and to "nature". Second, he distinguishes the coarse material body of this world, which reveals its form due to fallenness, from the "lighter" (though still somehow material) body of the resurrection.

By these two means the body is able to remain in a middle place

³² *Or. Cat.* 37 (GNO III/IV 93 f).

³³ Cf. the excellent exposition of this idea in Hubertus R. DROBNER, *Three Days and Three Nights in the Heart of the Earth: The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge, England: 11–15 September, 1978. Edited by Andreas SPIRA and Christoph KLOCK (= PatMS 9), Cambridge/MA 1981, 263–278 [264].

³⁴ See e.g. LADNER (note 7) 87 f; H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930, 57 ff; Jean DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 53 ff.

³⁵ *DHO* 4 (PG 44, 136 B).

between image-bearing human essentiality and God-given “addition”. Its materiality, which would be the chief hindrance to its image-bearing status, is defused by the concept of the formlessness of matter. This concept enables the distinction between “coarse” or “mishappen” matter and the “subtler and lighter threads” of the resurrected body. It also dissociates Gregory from a crude spirit-matter dualism.

Indeed, Gregory’s dichotomy falls not between matter and spirit, not between fallen and unfallen humanity, not between body and soul. In each case he has taken the distinction one ontological step back from dualism. Matter is not evil in itself: it is merely shapeless, dependent upon form and upon its association with divine goodness. Nyssen’s dichotomy is on the moral level; it rests with the way both spirit and matter are used. The human person himself, we are told, is made of spirit and matter in order to be “properly disposed to each enjoyment (ἀπολαύων)”, delighting in God by means of the former, and “the good things of earth” by the latter.³⁶ The fall of humanity is thoroughly intertwined with the additions to its essential nature, yet these additions do not *cause* the fall. And as we have seen, Gregory’s distinction between essential and existential man does not concern itself with the body as such.

It follows from these observations that the body is not inherently evil nor is the soul automatically good – it is again a matter of application. Therefore even in an early work such as the *De oratione dominica*, Gregory can say that while the incorporeal human nature turns upwards towards the heavens and the corporeal turns downwards towards the earth, “the desire for the good and the beautiful is *equally inherent in both natures*, and the Lord of the world has equally endowed both with self-determined free will and complete freedom from necessity.”³⁷ And later on in his career Nyssen can speak of the soul itself as having two natures (φύσεις) – incorporeal and bodily/material.³⁸ The dichotomy in every case is located not in the split between spirit and matter but in morality, in the application of free choice.³⁹

³⁶ *DHO* 2,2 (PG 44, 133 B). See also *Or. cat.* 28 (GNO III/IV 72), where Gregory notes that the senses, specifically sight, sound and taste, “serve our present enjoyment (ἀπολαύσεως)”.

³⁷ *De or. dom.* 4 (GNO VII/II 49), emphasis added.

³⁸ *In Cant.* 11 (GNO VI 333 f).

³⁹ This point is made strongly in the *Antirr.*, e.g., 29; 41 (GNO III/I 177; 198); cf. also Verna HARRISON, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, Lampeter 1992, *passim*, e.g., p. 144.

Indeed, the ultimate importance of Gregory of Nyssa's teaching on the human body is not the fact that he manages to fit it squarely into an anthropological system in which it would seemingly have no place. The real message of his doctrine of the body is two-fold: (a) the human person, whom God conceived and created as good and in His own image, is essentially and naturally a psychosomatic unity, and (b) aside from the line he draws between created and uncreated, the primary line of distinction for Gregory, one that dictates even the nature of materiality itself, falls in the jurisdiction of human free will. Gregory of Nyssa's teaching on the human body therefore gives a clear indication of how far he has moved from the dualism that so influenced his time.

DER KINΗΣΙΣ-BEGRIFF DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE BEI GREGOR VON NYSSA

Tina Dolidze

piae memoriae patris

I. Die Bewegung in der Welt der Sinne – II. Die Bewegung in der Welt der Vernunft – III. Der Eingriff Gottes in die Welt als ihr Vereinigungsprinzip – IV. Die eschatologischen und mystischen Bewegungsarten – Zusammenfassung

Die Kreuz- und Scheidewege der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie bilden jenen Nährboden, der reichen Stoff zum Nachdenken über die Gesetzmäßigkeit der Modifizierung des jeweiligen philosophischen Begriffs bietet. Dies gilt auch von dem griechischen kosmologischen Begriff κίνησις. Einem Forscher, der am Sprachgut Gregors von Nyssa Interesse findet, wird der häufige Gebrauch dieses Wortes auffallen, und dies sowohl im alltäglichen Gebrauch, als auch als Ausdruck der Konzeption des Verfassers. Man kann sagen, daß κίνησις eines der Lieblingswörter des kappadokischen Kirchenvaters ist.¹ Das Plastische der κίνησις und anderer Wörter mit diesem Stamm, die in den Werken Gregors von Nyssa begegnen, bringen uns auf den Gedanken, daß es sich hier um eine entwickelte Idee über die Natur der Bewegung handelt. Es erscheint wichtig, die gesamten Äußerungen zum Problem der Bewegung zu skizzieren und die Frage aufzuwerfen, in welchem Verhältnis sie zur Konzeption der Bewegung in der griechischen Philosophie stehen.

¹ Als Musterbeispiel für eine lebende Umgangssprache gilt γέλωτα κινήσαι, ἀνακινήσαι τοὺς θρήνους, ἰδρῶτα κινήσαι, προχείρως ἡμᾶς ἐκίνησεν. Man kann auch eine Gruppe herausheben, die eine mittlere Stelle zwischen der Norm einer lebenden Umgangssprache und der Funktion des Wortes als Begriff einnehmen würde, z.B. λογισμοὺς ἀνακίνησας oder τῆς ψυχῆς τὰ κινήματα, was häufig begegnet. Wenn aber Gregor in vielen Fällen statt διάνοια, θέλημα, νοῦς, προαίρεσις, αὐτεξούσιον, πρόθεσις – τῆς διανοίας κίνησις oder κινήματα, θελήματος κίνησις, νοῦ κινήματα, προαιρέσεως κίνησις, ἢ αὐτεξούσιος κίνησις, κατὰ πρόθεσιν κινήματα erwähnt, so ist dies schon als Spracheigentümlichkeit des Verfassers zu verstehen.

Nach den statistischen Angaben des TLG begegnet beim Wortgebrauch Gregors von Nyssa κίνησις viel häufiger als bei Basilius, bei Gregor von Nazianz, Athanasius und Origenes. Von den soeben erwähnten Autoren verwendet aber der letztere noch am meisten den Begriff.

Es ist selbstverständlich, daß die Analyse eines einzelnen aus dem Sprachgewebe gerissenen Elementes mit beträchtlichen Schwierigkeiten verknüpft ist. Es entsteht sofort die Frage, wie der Gegenstand der Erforschung umrissen werden soll, da nicht nur die herkömmliche "semantische Verwandtschaft", sondern auch die Verknüpfung des zu analysierenden Begriffs mit solchen Begriffen berücksichtigt werden muß, die in der Auffassung eines jeweiligen Autors sozusagen in "semantischer Nachbarschaft" zu ihm stehen.²

In diesem Fall ist die Heraushebung von κίνησις als Gattungsbegriff dadurch gerechtfertigt, daß er sich in der Philosophie Platons als Hauptbegriff der Lehre von der Bewegung herausgebildet und im Laufe der ganzen Periode der griechischen Philosophie als solcher erhalten hatte.³ So seltsam es auch scheinen mag: die platonische Bewegungstheorie ist trotz ihrer ungeheuren Bedeutung für die gesamte Philosophie Platons ebenso wie für die postplatonische Philosophie und die Patristik noch nicht gebührend eingeschätzt worden.⁴ Unge-

² Mit der "semantischen Verwandtschaft" wird hier die Beziehung nach Gattung und Art gemeint, wie z.B. κίνησις zu πορεία, ἀλλοίωσις und τροπή in der griechischen philosophischen Tradition hat. Mit der "semantischen Nachbarschaft" möchte ich auf die Termini hindeuten, die nicht herkömmlich miteinander verbunden sind, aber als Synonyme von einem jeweiligen Autor verwendet werden, wie etwa κίνησις, ἀνάβασις, δρόμος, ἐπέκτασις bei Gregor von Nyssa.

³ Gemeint ist das begriffliche Denken, da die Idee von der Bewegung des Kosmos gleichzeitig mit dem griechischen philosophischen Denken entstand. Schon bei den Naturphilosophen von Milet ist ἀρχή unabtrennbar von der Idee der physischen Bewegung. Seit dieser uralten Periode der griechischen Philosophie wird das Problem der Bewegung zu einer der wirksamsten Anregungen in der Entwicklung des philosophischen Denkens der Griechen. Die Bewegungstheorie Platons selbst, die eine qualitativ neue und außerordentlich wichtige Entwicklungsstufe der Idee der Bewegung darstellt, wurde von zwei völlig entgegengesetzten Ansichten Heraklits und der Eleaten über die Bewegung als ontologisches Problem und von den von Sophisten gezogenen relativistischen Schlußfolgerungen aus der Konzeption Heraklits vorbereitet. Nach Platon ist die Erkenntnis des Weltalls unmöglich, in dem man bloß von der Veränderlichkeit der Welt als auch von jenem Standpunkt ausgeht, der das Sein in der absoluten Statik sieht (hierbei *Theait.* 152a-e; 177c-183c; *Crat.* 402a; 440c-d; *Phaid.* 96a-99c; *Leg.* X, 891e; *Soph.* 242b-249d). Die platonische Teilung des Seins in ideale und materielle Welt bot neue Möglichkeiten für die philosophische Auffassung von Ständigkeit und Bewegung (στάσις/κίνησις). Für Platon ist nur die gleichzeitige Annahme des einen und des anderen die einzige Voraussetzung für eine richtige Erkenntnis des Alls: s. *Crat.* 439b-440d und besonders *Parm.* 156c-e, wo Bewegung und Ständigkeit eine dialektische Grundlage zum Übergang vom Einen zum Vielen bilden. Im *Sophistes* 254d ff geht dieses Paar in die fünf allgemeinen Kategorien der eidetischen Welt ein.

⁴ Ich meine damit eine monographische Erforschung der kinetischen Theorie Platons und nicht die unzähligen Forschungen, die diese Theorie im Kontext der platonischen Philosophie betrachten. Siehe dazu Literatur bei J. HEIDMANN, Mouve-

nügend steht es auch mit der monographischen Erforschung anderer philosophischer Konzeptionen der Antike.⁵ In dieser Hinsicht bildet nur die kinetische Theorie des Aristoteles eine glückliche Ausnahme. Das aktive Interesse der Philosophiehistoriker an ihr hat der Beitrag bestimmt, den sie zur Entwicklung der klassischen Mechanik geleistet hat.⁶ Das ungenügende Niveau der Erforschung von antiken Theorien behindert auch die Untersuchung des Standpunktes Gregors über die Bewegung, der es verdient, gründlich erforscht zu werden, was aber keineswegs bedeuten soll, daß diese Arbeit darauf Anspruch erhebt; ihr Ziel ist es lediglich, das allgemeine Entwicklungsbild des Begriffs zu zeigen.

Wenn man die Frage stellt, in welchen Texten des Gesamtwerkes Gregors der Begriff der Bewegung sein Hauptwirkungsfeld findet, so wird man – von der Häufigkeit des Wortgebrauches ausgehend – solche dogmatischen Schriften nennen müssen wie *Oratio catechetica magna*, *De anima et resurrectione*, *Contra Eunomium*, sowie die Werke mystischen Charakters wie *De vita Moysis*, *In Canticum Canticorum* und *De oratione dominica*. Diese und andere Texte bestätigen, daß der Begriff der Bewegung in fast allen Bereichen der Theologie Gregors Platz findet, sei es in der Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Gotteslehre, Soteriologie, Mystik oder Eschatologie. Es ist nur selbstverständlich, daß er nicht in allen diesen Bereichen gleichmäßig begegnet. Da aber solche Fragen im Denken Gregors als Theologen nicht herausgehoben, sondern um das zentrale Thema der Wechselbeziehung zwischen Welt, Gott und Mensch konzentriert sind, so trägt jede ihr

ment [phys.]: *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques* 2, Paris 1990, 1698; eine kurze Untersuchung der Theorie Platons bei F. KAULBACH, *Bewegung*: HWP 1 (1971) 866.

⁵ Außer den obenerwähnten Enzyklopädien zeugt davon M. JAMMER, *Motion*: *The Encyclopedia of Philosophy* 5 (1967) 396–399. Der neuplatonischen Auffassung der Bewegung wurden einige Forschungsarbeiten gewidmet, darunter: S.E. GERSCH, *KINHΣΙΣ AKINHTOΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973; P. HADOT, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin: Les sources de Plotin*, Genève 1957, 107–141; A.H. ARMSTRONG, *Eternity, life and movement in Plotin's accounts of NOYΣ: Le néoplatonisme*, Paris 1971, 66–76.

⁶ Siehe F. KAULBACH, *Der philosophische Begriff der Bewegung*, Köln-Graz 1965 (nur über Aristoteles, Leibniz und Kant); M. SCHRAMM, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der Zenonischen Paradoxe*, Frankfurt a.M. 1962. Eine gute Untersuchung der kinetischen Theorie des Aristoteles bietet I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, 186–202, 209–224, 291–345, 442–553, 573–578, 583–585. Siehe auch die Aufsätze in HEIDMANN (Anm. 4) 1698.

Scherflein dazu bei, die Eigenart dieser Wechselbeziehung festzustellen, deren nicht wegzudenkender Bestandteil der Begriff der Bewegung bildet.

Aus methodischen Gründen scheint es gerechtfertigt, für die Analyse als Ausgangspunkt die Lehre des Bischofs von Nyssa vom Kosmos zu nehmen, sofern eben hier vor allem die Wasserscheide zwischen Tradition und Neuerung zu suchen ist, und zwar was das Verhältnis zwischen Ursache und Verursachtem betrifft.⁷

I. DIE BEWEGUNG IN DER WELT DER SINNE

Bei Gregor kann man von der Annahme des Gesamtschemas der sinnlichen Welt der griechischen Philosophie in ihrer späteren synkretistischen Fassung sprechen. In der Schrift *De anima et resurrectione* wird eine kurze, aber ausdrucksvolle Beschreibung der sichtbaren Welt gegeben.⁸ In der Fachliteratur ist diese Stelle als "Schau des Kosmos" oder "Makrinas Vision" bekannt.⁹ Sie bietet ein gutes Beispiel dafür, wie im Rahmen eines Textes einerseits verschiedene philosophische Strömungen und andererseits griechische und biblische Weltanschauungen begegnen können.¹⁰

Die Vision stellt eine polemische Antwort auf die Ansicht der Epikureer dar, die dafürhielten, daß die unregelmäßige mechanische Atombewegung von selbst die Welt erschaffen habe.¹¹ Dieser mechanischen Auffassung der Weltentstehung setzt Makrina die Theorie der Sicht Platons entgegen, die das sinnliche Auge vom geistigen Auge trennt, welches letzteres imstande ist, in den irdischen und himmlischen Wundern die Offenbarung höherer Weltkraft zu gewahren.

⁷ Vgl. H. DÖRRIE, Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik: Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, hrsg. v. H. DÖRRIE/M. ALTENBURGER/U. SCHRAMM, Leiden 1976, 21, bes. 30 f.; D.L. BALÁS, ΜΕΤΟΨΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa (= StAns 55), Rom 1966, 139.

⁸ PG 25 B-28 A.

⁹ Ch. KLOCK, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa, Frankfurt a.M. 1987, 211; H.M. MEISSNER, Rhetorik und Theologie, Frankfurt a.M. u.a. 1991, 207. Die Interpretation dieser Stelle bei KLOCK 211-214; bei MEISSNER 207-210.

¹⁰ Der Beschreibung Gregors nahestehend: Philo, *De conf. ling.* 99-100; Orig., *De princ.* II, 1, 2; Athan., *Cont. gent.* 39; 40; 42.

¹¹ Dazu MEISSNER (Anm. 9) 210 u. Anm. 97.

Menschen, die über das erste Sehvermögen verfügen, vergleicht sie – wohl eine Anspielung auf die platonische Höhle – mit der Lage derjenigen, um die unüberwindbare irdene Mauern errichtet worden sind.¹² In protreptischer Absicht lobpreist sie den sichtbaren Kosmos als das von Gott erschaffene Wunder und ruft dazu auf, aus der physischen Welt einen Dolmetscher zu machen, um die unendliche Weisheit Gottes erblicken zu können.¹³

Das, was Makrina sieht und was im Endergebnis der Schau der Vereinigung des Unvereinbaren dienen soll, läßt sich in zwei Bewegungen teilen: einmal in eine zyklische Bewegung/Umwandlung von vier körperlichen Elementen (Erde, Wasser, Luft, Feuer) und zum zweiten in die Bewegung von Himmelskörpern. Der erste Teil stellt eine Deskription dar, deren Eigenart und Lexik auf die Physik der Stoiker zurückgeht,¹⁴ der zweite wendet unser Nachdenken der aus dem *Timaios* herkommenden platonischen Schulkosmologie zu.

Zuerst weist Makrina auf die geheimnisvolle Zusammengehörigkeit der von Natur aus einander widerstrebenden Elemente, die sich zu dem nämlichen Zwecke (σκοπός) verbinden und ein jegliches zur Erhaltung des Ganzen beiträgt.¹⁵ Die stoische Implikation dieses Auszugs deckt eine Stelle aus der *Oratio catechetica magna*¹⁶ auf, die der stoischen Terminologie noch näher steht und den kosmischen Zusammenhang als das trotz aller Gegensätzlichkeit der Elemente herrschende harmonische Einvernehmen (ἁρμονία ἁρμοζομένη) versteht, woraus der innere Zusammenhang (συμφωνία) und die Übereinstimmung (σύμπτωσις) der ganzen Sinnengeschöpfe resultiert.

Nach dieser allgemeinen Erwähnung der kosmischen Dialektik konzentriert sich Makrina auf das Problem, wie sich weder das Unvermischbare und das zu einer Verbindung Unfähige entsprechend ihren besonderen Eigenschaften voneinander fernhält, noch sich im Fall

¹² PG 46,21 C.

¹³ Vgl. 28 C.

¹⁴ Zum erstenmal hat der Stoizismus den organischen zweckmäßigen Zusammenhang einzelner Teile des Kosmos tief gespürt. Diese Idee fand im Neuplatonismus Verwirklichung, der sie der Struktur Urbild-Abbild unterwarf und sie dementsprechend eher lotrecht als waagerecht erfaßte. Die Lehre von der kosmischen Ganzheit hat Gregor allem Anschein nach von den Platonikern. Eine gewisse Rolle hat in dieser Rezeption wohl auch die jüdisch-christliche Tradition gespielt. Vgl. Philo, *De sacr. Ab. et Ca.* 68; Athan., *Cont. gent.* 42.

¹⁵ 25 B. Hier und auch weiter folgt die Übersetzung von *De anima et resurrectione* im wesentlichen nach: Gespräch mit Makrina über Seele und Auferstehung, übers. v. K. WEISS, BKV² 56, München 1927, 250–251.

¹⁶ GNO III/IV 21,16.

einer Verbindung (κατακιννάμενα) aufgrund ihrer entgegengesetzten Beschaffenheit gegenseitig zerstört.¹⁷

Die Stelle deutet auf das komplizierte philosophische Problem der Verbindung von vier Elementen: ob sich diese Elemente und ihre Eigenschaften beim Zusammentreffen ineinander verwandeln oder unveränderlich bleiben. Diese Frage war Gegenstand heftiger Polemik in der Schulphilosophie des Hellenismus. Dem Gedanken der Stoiker, daß die Elemente völlig wandelbar seien, opponierten Anhänger der peripatetischen Schule, die der Ansicht waren, daß nur die Veränderung der Eigenschaften möglich sei, während die Elemente selbst als Unveränderliche bei der Vereinigung eine andere Größe bilden. Dieser Streit wird in den Enneaden¹⁸ widerspiegelt, wo Plotin zuerst seine Polemik gegen beide Ansichten richtet und daraus folgend seine eigene Konzeption entwickelt. Nach Plotin sind Elemente und ihre Eigenschaften eidetischer Natur, infolgedessen sie gleichzeitig verändert werden und unveränderlich existieren. Daraus und noch mehr aus *In Hexaemeron*¹⁹ ist zu ersehen, daß Gregor es für nötig befunden hat, sich Plotin anzuschließen.²⁰ Seine Ansicht über die Entstehung der Elemente und ihre Eigenschaften aus dem ideellen Ursprung stimmte gut im allgemeinen mit der monistischen Einstellung Gregors überein. Konkreter hat sich Gregor dieser Ansicht bei der Verfechtung des Glaubenssatzes der Auferstehung des Körpers zugewandt. Er führt den Gedanken nämlich dazu, daß der Körper nach dem Tod nicht ganz verschwindet, sondern in Elemente übergeht, die sich im Moment der Auferstehung im ursprünglichen Bund wiedervereinigen.²¹

¹⁷ 25 B–C.

¹⁸ II 7.

¹⁹ PG 44,113 A.

²⁰ Darauf müßten einerseits die Worte hinweisen, daß die Elemente sich ununterbrochen ineinander umwandeln und andererseits, daß sie in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren (ἀποκατάστασις). Anders über diese Stelle J. DANÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 97. Was dabei die Veränderung der Eigenschaften anbetrifft, so stützt sich hier Gregor völlig auf die platonische Tradition. Die Eigenschaften sind an und für sich nicht körperlich, sondern stellen Begriffe dar, deren Verschmelzung einen Körper ergibt (*An. et res.* 124 BD; vgl. *Tim.* 28b.31b–32c.49b–c; *Alb. Didasc.* XI 15 ff). Die Spur neuplatonischer Kosmologie ist auch anders sichtbar in der Lehre Gregors von den vier Elementen. Zunächst Aristoteles, dann der Stoizismus und die neuplatonische Philosophie, der letztere durch seinen strengen Monismus, haben es vermocht, die dreiteilige kosmische Struktur des *Timaios* auf eine zweiteilige, auf die irdische und himmlische Sphäre zu reduzieren. Von diesen kosmologischen Modellen – und dies ist durchaus selbstverständlich – war das neuplatonische Gregor von Nyssa am nächsten.

²¹ *An. et res.* 129 B.

Ebenso angemessen wird der Bezug der Elemente Wasser und Erde auf die Sakramentenlehre benutzt, was auch hier eindeutig macht, wie Gregor mit dem alten Stoff für die Ausprägung seiner Theologie umgeht. Da diese beiden Elemente den Körper bilden und einander durch Trägheit ähnlich sind, so ist ihre Ersetzung im Sakrament der Taufe möglich. Das dreifache Eintauchen ins Wasser symbolisiert die drei Tage des Erlösers unter den Toten und seine Auferstehung am dritten Tag, was nach Verbreitung der göttlichen Heilstat für die Menschheit ihre soteriologische Funktion gewinnt.²²

Kehren wir nun wieder zur Vision des Kosmos in *De anima et resurrectione* zurück. Nachdem Makrina auf die vitale Bedeutung der Umwandlung von Elementen hingewiesen hat, geht sie zur Bewegung der Himmelskörper über. Sie sieht den reißendschnellen Umschwung des Himmels und die umgekehrte Bewegung der inneren Kreisbahnen sowie den Lauf und die Begegnung der Gestirne samt deren harmonischem Abstand voneinander wie die unendliche Weisheit und Kunst Gottes sowohl die Teile dem Ganzen anpaßt als auch das Ganze durch die Teile vollendet; wie weiter der Kosmos in sich selbst beharrt und sich um sich selbst bewegt und wie er diese Bewegung auch nicht aufgibt noch seinen Platz jemals verläßt.²³

Die hier gegebene Beschreibung der Bewegung in der Äquatorialebene und die umgekehrte Bewegung der Planeten in der Ekliptik, wird an manchen anderen Stellen viel ausführlicher gemacht, was für die Vertrautheit des Autors mit der spätantiken Astronomie spricht. Trotzdem geht Gregor nirgends auf weitschweifige Betrachtungen über die Himmelskörper ein.²⁴ In *Contra Eunomium*, das einen ziemlich großen Auszug über die Bewegung der Himmelskörper enthält, greift Gregor zur Aufzählung himmlischer sowie kosmischer Erscheinungen nur, um die Frage zu stellen: kann jemand noch so unverschämt sein zu behaupten, daß er alles erklären kann?²⁵

²² *Or. cat.* (GNO III/IV 87,15).

²³ Die zeitlich verlaufende, folgerichtige Bewegung der Himmelskörper als Hinweis auf die göttliche Vernunft *Tim.* 38c.

²⁴ Abschnitte astronomischen Charakters *CE* II 71–79 (GNO I¹ 236,14 ff); *In Cant.* 10 (FC 16/2, 548,20–550,14), dazu Anm. 11, 12 (DÜNZL); *CE* I 402–405 (GNO I¹ 137,4–138,1); *Hex.* 117 D–120 B; *An. et res.* 32 A–33 B; vgl. dazu MEISSNER (Anm. 9) 223–229. Die Betrachtungen Platons zum äquatorialen und ekliptischen Kreislauf *Tim.* 36b–39e.

²⁵ *CE* II 71–78 (GNO I¹ 236,14–239,1); Basil., *Hex.* (PG 29,28 AB) spricht auch von der Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Erfassens der sichtbaren Welt. Somit wird, was Platon als εἰκότα μῦθον (*Tim.* 29d) darstellt, von den Kappadokiern aus dem Bereich der Wahrscheinlichkeit in den Bereich des Unwissens verdrängt.

In Makrinas Vision treten zwei Bewegungstypen zutage: die Bewegung mit der Bedeutung einer qualitativen Alteration und die Lokomotion von Himmelskörpern. Eine ähnliche Teilungstypologie der Bewegung begegnete zunächst bei Platon im *Theaitet* und im *Parmenides*,²⁶ der Ortswechsel trägt bei Platon den Namen περιφορά/φορά, die qualitative Veränderung ἀλλοίωσις.²⁷

Zu Gregor von Nyssa ist diese Teilung mit einer durch die Stoiker vorgenommenen Korrektur gelangt. Neben der qualitativen Veränderung wird der Begriff τροπή im Sinne der stoischen Physik erörtert, wo er eine vollständige Wandlung bedeutet.²⁸ Der Gliederung in ἀλλοίωσις und τροπή wird keine prinzipielle Bedeutung verliehen. Die Begriffe begegnen häufig parallel, aber das Vorhandensein der stoischen τροπή in der Bewegungstheorie selbst bedeutet eine Intensivierung der Idee der Wandlung bei Gregor. Der kappadokische Kirchenvater sieht die Erde als Kampfplatz der verschiedenen qualitativen Veränderungen. Die Amplitude der Mutation ist dabei von ungeheurer Größe, da sie den Wechsel von Sein und Nichtsein zeigt.

Das Verhalten Gregors zur Veränderung ist zwiespältig. Seine Definition – “Die Veränderung ist eine Bewegung die ständig vom gegenwärtigen Zustand zu einem anderen Zustand strebt” – beinhaltet nichts Negatives; sie kann sowohl auf das Gute als auch auf das Böse gerichtet werden.²⁹ Jedoch gewinnt für Gregor wie auch für die Platoniker die physische Verwandlungsweise eben negative Bedeutung,

²⁶ *Theait.* 181cd; *Parm.* 138 bc.

²⁷ Platon unterschied zwei Arten der Lokomotion: den Kreislauf, den er für die vollkommenste hielt und die Verschiebung von einer Stelle zur anderen. *Tim.* 43b unterscheidet in der letzteren sechs Arten: die Vorwärts- und Rückwärtsbewegung, die Rechts- und Linksbewegung und die Bewegung nach oben und nach unten. Gemäß einer anderen typologischen Teilung gibt es das Selbstbewegende (die Seele) und das, was sich nach dem Trägheitsgesetz bewegt. Die Selbstbewegung ist dasselbe wie die zyklische Bewegung, die Platon als ursprünglich und als die vollkommenste bezeichnet. (vgl. *Phaidr.* 245c; *Leg.* X, 894b–d; 895b; *Tim.* 40b). Außer der typologischen gibt Platon auch eine phänomenologische Klassifikation. Die größte davon unterscheidet zehn Arten der Bewegung (vgl. *Leg.* X, 893e–894d; 895ab, 897a). Bei Aristoteles trifft man vier Arten der Bewegung im Kontext mit seiner Lehre von Potenz und Energie, und der Lehre von den vier Ursachen. Diese sind: Veränderung nach Substanz, Quantität, Qualität und nach Ort (*Phys.* III, 200b12–201a15).

²⁸ *Opif. hom.* 129c nennt Gregor die drei Arten der Bewegung: τοπική μετάστασις, τροπή und ἀλλοίωσις. Nach Daniélou verwendet Gregor τροπή speziell in seiner Lehre von der Umwandlung der Elemente: DANIÉLOU (Anm. 20) 90.

²⁹ *Or. cat.* (GNO III/IV 55,21). Hier und auch weiter die Übersetzung von *Oratio catechetica magna* nach: Gregor von Nyssa, Die Große Katechetische Rede, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. BARBEL, Stuttgart 1971, 63.

wenn man sie mit der Beständigkeit der intelligiblen Welt oder mit dem Kreislauf der Himmelskörper, der nach seiner Ordnung und Folgerichtigkeit auf das Unveränderliche und immer sich gleich Bleibende hindeutet, vergleicht.³⁰

So werden diese beiden Welten bei Gregor von Nyssa nach der Opposition *στάσις/κίνησις* Platons gewürdigt. Der Gedanke paßt recht gut zur platonischen Tradition, die von der oben erwähnten Opposition die Ständigkeit als das bevorzugte, was vor allem die ideale Welt charakterisiert. Wenn aber Gregor sagt, daß es nicht nur *συμφωνία* und *σύμνοια* im sinnlichen Kosmos, sondern auch *μῆξις* und *ἀνάγκρασις* zwischen Sinnlichem und Geistigem gibt,³¹ so ist das schon ein neuer Gedanke, welcher sich von der platonischen sowie der gesamten griechischen Tradition unterscheidet und der spezifisch christlichen Auffassung des Seins und seiner Teilung in geschaffene und ungeschaffene Natur zugrunde liegt. Die Beziehung doppelter Dichotomie – der philosophischen mit der Opposition *νοερά φύσις/αἰσθητή φύσις* und der theologischen, die das Seiende in *ἄκτιστος φύσις/κτιστή φύσις* teilte – ist sehr bedeutsam für das Verständnis der Bewegungstheorie Gregors von Nyssa.

Die beiden Teilungsarten waren zu Gregors Wirkungszeit weit gebräuchlich in der christlichen Theologie und beiden lag die Autorität der Heiligen Schrift mit ihrer Schöpfungstheologie wie auch mit der Auseinandersetzung von Himmel und Erde zugrunde. Diese nicht so leicht kongruierenden Gliederungen dienten als effektive Hilfsmittel bei der Erörterung verschiedener gesamtheologischer oder speziell dogmatischer Fragen. In dieser Hinsicht scheint die theologische Teilung, die während des Kampfes gegen die Arianer besondere Bedeutung erhielt, bei Gregor viel relevanter zu sein.³²

II. DIE BEWEGUNG IN DER WELT DER VERNUNFT

Zur Frage, was Gregor von Nyssa über die Bewegung in der noetischen Welt und über ihr Verhältnis zu Gott oder zur phänomenalen

³⁰ Vgl. *or. Dom.* (GNO VII/II 48,18–50,20); *beat.* VIII (GNO VII/II 162,8–14).

³¹ Siehe *or. cat.* (GNO III/IV 21,16–22,10).

³² Zu der allgemeinsten Gliederung zählt Gregor die philosophische, die theologische Klassifikation wird als artmäßige betrachtet. Über die sich daraus ergebende logische Schwierigkeit siehe Ch. STEAD, *Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa: Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Anm. 7) 108. STEAD behauptet, daß man der philosophischen Teilung bei Gregor den Vorzug geben sollte (ebd. 109).

Welt sagt, bekommt man nur dürftige Auskunft aus seinen Schriften. Fast in Bahnen der platonischen Tradition schildert der Nyssener auf den ersten Blick den ontologischen Vorzug der Vernunftwesen, die sich jenseits des sichtbaren Himmels befinden, vor dem Menschen als dem Vernunftwesen der Erde. Sofern die geistige Gattung nicht mit der dem Körper des irdischen Wesens eigenen Fühlbarkeit behaftet ist, übertrifft ihre Kraft die der menschlichen überaus und stellt sie durch ihre Einsicht näher zu dem höchsten geistigen Prinzip. Die Bewegung der Engelkräfte ist tatsächlich ein beharrendes Streben, was Gregor genauer als das Ausstrecken der bloßen einsichtigen Kraft zu Gott hin charakterisiert.³³ *De oratione dominica* thematisiert kurz jene Bewegungsart: von dem belastenden zur Erde zurückziehenden Körper getrennt, steigt die intellektuelle Gattung bei ihrer flüchtigen und beweglichen Natur in die oberen Regionen auf und verweilt dort an leichten und ätherischen Orten.³⁴

Doch eben im Rahmen der Vernünftigkeit gibt es nach Gregors christlicher Vorstellung einen graduellen Unterschied zwischen diesen Geschöpfen, und zwar darin, inwiefern sie aus freiem Willen am Schöpfer teilhaben. Die von Gott erhaltene Gabe der freien Wahl stellt die Vernunftwesen des Himmels ebenso wie das Menschengeschlecht an die Grenze (μεθόριος) zwischen dem Guten und Bösen und macht ihre Neigung zu beiden Seiten möglich.³⁵ Die Ursache der Wandlung sei in dem beschränkten Wissen der Wahrheit bei jeder Kreatur zu sehen, denn obwohl die vernünftige Natur bestrebt ist, das wahrhaft Seiende zu erfassen, übertrifft ihr Vermögen hierin nicht um Vieles die Ratlosigkeit der Menschen.³⁶

³³ Vgl. *CE* II 69 (GNO I¹ 235,21): γυμνῇ τε καὶ ἀπαρακαλύπτῳ τῇ γνωστικῇ δυνάμει τῶν ὑψηλῶν ἐπορεύεται.

³⁴ GNO VII/II 48,18–24.

³⁵ Die Frage des freien Willens in Bezug auf die Vernunftwesen der noetischen Welt forderte eine vorsichtige Erörterung und dies besonders nach dem vom Standpunkt der großkirchlichen Theologie fehlgeschlagenen Versuch des Origenes, der die Anordnung dieser Wesen in der Welt als Folge ihrer freien Wahl erklären wollte. Die Betonung des Willens bei Origenes neutralisiert faktisch den Unterschied zwischen noetischer und sinnlicher Welt. Bei Gregor kann man bemerken, wie er die Erörterung dieser Frage vermeidet, infolgedessen sein noetischer Kosmos viel stabiler in der Aufwärtsbewegung ist. Andererseits trifft man bei ihm eine solche Ausführung über die Entstehung des Bösen und des Sündenfalls des Menschen, die die Gliederung in zwei Welten bedingt. Siehe dazu *or. cat.* (GNO III/IV 21,1–26,12). Vgl. auch eine vorsichtige Betrachtung des Problems bei Gregor von Nazianz, *or.* 38, 120,10–122,3 (SC 358). Zur Bedeutung des Begriffs μεθόριος: H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (= Par. 7), Fribourg 1952, 94; ΔΑΝΙΕΛΟΥ (Anm. 20) 116 ff.

³⁶ Vgl. *CE* II 67–69 (GNO I¹ 235,3–26).

Gregor zählt eine Reihe von Prädikaten auf, die die Entfernung zwischen Vernunftgeschöpfen und dem Schöpfer unüberwindbar machen: die Geschöpfe sind Teilnehmer am Guten, während der Schöpfer das Gute selbst ist; jene sind nach ihrer Natur begrenzt, Gott ist aber die Unbegrenztheit selber; jene haben Maß, während das Maß Gottes die Unendlichkeit ist. Unter diesen Unterscheidungsmerkmalen wird auch Gottes unausdehnbare Natur gegenüber der durch Raum und Zeit beschränkten Extension der geschaffenen Natur angeführt: αὕτη διαστηματικῇ τινι παρατάσει συμπαρεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη, ἐκείνη ὑπερεκπίνει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν.³⁷

Der Begriff stoischer Herkunft διάστημα,³⁸ der an dieser Stelle mit χρόνος und τόπος verknüpft ist, wird üblicherweise auch im Zusammenhang mit αἰών verwendet. Die häufige Benutzung jedes dieser Begriffe in *Contra Eunomium* macht deutlich, wie bedeutsam sie für die Auseinandersetzung der Kreatur mit dem Schöpfer sind. Die Termini erweisen sich als auswechselbar, und wie es scheint, geht es dem Bischof von Nyssa nicht darum, feste Grenzen zwischen αἰών und χρόνος zu ziehen. Bald verbindet er die Entstehung von χρόνος, *Tim.* 38c folgend, mit der Bewegung der sieben Gestirne,³⁹ bald bedeutet das Wort eine zeitliche Dimension, die schon über die Grenze des sinnlichen Kosmos hinausgeht;⁴⁰ andererseits steht bald Aion sowohl zur Bezeichnung der sichtbaren Welt⁴¹ als auch für den geistigen und den sinnlichen Kosmos zusammen.⁴² Trotz mehrerer Fälle unsystematischer Benutzung der genannten Begriffe ist nicht festzustellen,

³⁷ CE II 70 (GNO I¹ 235,31–236,1).

³⁸ Zum Begriff siehe T.P. VERGHESE, ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa: Gregor von Nyssa und die Philosophie (Anm. 7) 244–259. Der Begriff bedeutet wie Abstand (an der gegebenen Stelle von Gott), so auch Ausdehnung. VERGHESE sieht zwei Aspekte in diesem wesentlichen Charakteristikum der geschaffenen Existenz: “a. its extension or duration from one point to another; b. its dependence every moment on the ἀδιάστατον” (252). Siehe auch B. OTIS, Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time: StPatr 14 (= TU 117), Berlin 1971, 336, 343 ff; D.L. BALÁS, Eternity and Time in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium*: Gregor von Nyssa und die Philosophie (Anm. 7) 152.

³⁹ *Sext. ps.* (GNO V 189,3 ff.).

⁴⁰ Vgl. oben CE II 70 (GNO I¹ 235,31–236,1).

⁴¹ *Beat.* VI (GNO VII/II 142,3).

⁴² *An. et res.* 12B; CE I 368 (GNO I¹ 129,12 ff.). Zu einer scharfen Auseinandersetzung von Ewigkeit und Zeit in der platonischen Philosophie *Tim.* 37d–38a; Plot., *Enn.* III 7; Porph., *Sent.* 44 (58,1–9.24 ff.); LAMBERZ (BT); Porph., *Fr.* (223F), 246,11 ff.; SMITH (BT); Aristoteles setzte die ganze Zeit mit Ewigkeit gleich (*De coelo* IX, 279a18–30); *Metaph.* A, V, 1071b7). Im Unterschied zum philosophischen Gemeingut denkt Gregor Aion in einer dynamischen Bezogenheit zur Kategorie der Zeit.

daß Gregor beide als völlig identisch auslegt. Ein semantisches Spezifikum von αἰών ist immer wieder verbunden mit irgendeiner großen Dauer,⁴³ die sich aber bei Gregor von dem absoluten Sinn der göttlichen αἰδιότης unterscheidet.⁴⁴ Davon ausgehend prädiziert er das höchste Prinzip bezüglich der beliebigen zeit-räumlichen Ausdehnung als προαιώνιος und πρόχρονος. Die Wechselbeziehung zwischen den zwei kosmischen Extensionen und dem unausdehnbaren Schöpfer wird formelhaft geäußert: *πάντα χρονική τάξις καὶ ἀκολουθία τῶν γεγονότων διὰ τῶν αἰώνων καταλαμβάνεται, ἡ δὲ προαιώνιος φύσις ἐκπέφυγε τὰς κατὰ τὸ πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον διαφοράς κτλ.*⁴⁵

Die Auswechslung von Begriffen, die für Gregor charakteristisch ist, impliziert von selbst die objektive Möglichkeit eines Wechsels und weist auf einen Denkansatz hin, bei dem es sich eher um die Aufdeckung von Wechselbeziehungen als um eine terminologische Ausprägung eines Gedankens handelt. Die objektive Ausgangsbasis müßte im gegebenen Fall die Akzentverlagerung von der determinierenden Position des intelligiblen Kosmos hinsichtlich des Sinnlichen auf seine neue Position zu ihm in dem kosmischen System sein.⁴⁶

Im Bereich der Schöpfung haben die himmlischen Wesen außer ihren mit der menschlichen Natur gemeinsamen geistigen Eigenschaften auch die entsprechende zeit-räumliche Ausdehnung. Wie das vernunfthafte Wesen der Erde bestehen sie aus den drei konstitutiven Elementen: Anfang, Ende und Dazwischenliegendes. In Bezug zur Last des sinnlichen Körpers sei der Körper der intelligiblen Natur als Unkörperlichkeit bestimmt, bezüglich der kategorischen Nondimensionalität Gottes dehnt sie sich aber innerhalb ihrer Grenzen aus. Μεσότης zwischen ἀρχή und τέλος meint die elementare Veränderung des geschaffenen Dinges in seiner zeit-räumlichen Ausdehnung.⁴⁷ Da die intelligible Natur keine körperliche Alteration im Sinne des körperlichen Todes erleiden kann, muß sich die räumlich-zeitliche Dimension bei ihr wieder als ständige geistige Veränderung äußern, woraus

⁴³ Z.B. *An. et res.* 81 C; *CE* II 103 (GNO I¹ 245,24).

⁴⁴ Siehe BALÁS (Anm. 38) 152–153. Er macht aufmerksam auf die inkohärente Benutzung des αἰών bei Gregor, bemerkt aber, daß er mit dem Begriff eher die intelligible und die sinnhafte Weite und Zukunft gegenüber dem χρόνος der Gegenwart markiert.

⁴⁵ *CE* I 361 (GNO I¹ 127,26–29).

⁴⁶ Man müßte die denkerischen Voraussetzungen der so zugesagten relativen Begrifflichkeit Gregors mehr beachten, da es viele Diskrepanzen in seiner Ausdrucksweise klären könnte, worauf etwa STEAD (Anm. 32) 107–127 so scharf verwiesen hat.

⁴⁷ Vgl. *CE* II 70 (GNO I¹ 236,2 ff.); I 365 (GNO I¹ 128,21).

ein Wechsel des "kosmischen Ortes" zum Besseren oder Schlechteren resultiert.⁴⁸ In Hinsicht auf Ähnlichkeit und Unterschied zwischen zwei kosmischen Diastemen kann man nur vergleichsweise etwas über die noetische Welt sagen, indem man sie allgemein als Quasi-Raum und Quasi-Zeit der analogen Kategorien der irdischen Dimension charakterisiert. Eben diese Funktion übernimmt der sich mit dem Chronos manchmal abwechselnde Aion, woran auch die Worte Gregors von Nazianz αἰὼν οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα anklingen.⁴⁹

Hier liegen völlig neue Beziehungen zum einen zwischen Noetischem und Sinnlichem und zum anderen zwischen Noetischem und Göttlichem vor, im Vergleich zu dem, was damals das schon zur wissenschaftlichen Norm gewordene kosmische Modell der Platoniker zeigte. Auf der Hand liegt eine freie Relation zwischen zwei Welten, die nicht mehr in kategorialen Bedingungen als Ursache und Verursachtes zueinander stehen.

Noch eine kennzeichnende Eigenschaft ist in der Kosmologie Gregors bedenkenswert: Den Übergang der Schöpfung aus dem Nichtsein ins Sein nennt Gregor Bewegung des göttlichen Willens,⁵⁰ welche in Gott vorhandene Gedanken zur Wirklichkeit führt.⁵¹ Diese an die mittelplatonische Anschauung anklingende Idee hebt kraß den Umstand hervor, daß die Willensbewegung des ungeschaffenen Gottes nichts mit Veränderung zu tun hat. Doch bringt dieselbe Willensbewegung die Schöpfung zum Dasein und damit ist sie, von seiner Schöpferkraft genommen, untrennbar von der existenziellen Veränderung seiner

⁴⁸ So folgt dem geistlichen Tod "des Engels der Erde" sein Abfall vom Himmel. Die Gegenrichtung dieser kosmischen Dynamik ist die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in der mystischen Schau Gottes zum ewigen Leben aufzuziehen; darüber unten IV.

⁴⁹ *Or.* 38,8 (SC 358, 118,10). Die ganze Definition läßt sich so lesen: Αἰὼν οὔτε χρόνος οὔτε χρόνου τι μέρος – οὐδὲ γὰρ μετρητόν –, ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλείου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις αἰών, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὐσιν, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα (118,7 ff). Auf diese Definition mit der von Basilios: ὅπερ γὰρ ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις ἐστὶν αἰών verweist Johannes von Damaskos: *Ex. fid.* 15,II,1 (KOTTER 43,9). Siehe den Begriff "quasi-temporality" in: BALÁS (Anm. 38) 148 Anm. 122.

⁵⁰ Zur Idee der Bewegung Gottes bei Gregor T. DOLIDZE, Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa: *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4, hrsg. v. B. Mojsisch (im Druck). Im Vergleich zur zeit-räumlichen Bewegung der Schöpfung ist die ungeschaffene Willensbewegung des absoluten Prinzips der Bewegung eine Ständigkeit (vgl. *An. et res.* 121C; *CE* I 371 [GNO I' 130,6–7]).

⁵¹ Vgl. *Adv. Mac.* 100,4; *CE* II 215 (GNO I' 275,33); *CE* II 266 (GNO I' 291,3); *CE* III/IX 37 (GNO II' 263,15); *CE* II 228–229 (GNO I' 279,27–280,4); *An. et res.* 124B; vgl. Alb. *Didanc.* IX.

Denkgegenstände. "Da nur seiner Natur nach unveränderlich ist, was nicht durch Schöpfung seine Entstehung hat, schreitet alles, was durch die ungeschaffene Natur aus dem Nicht-Sein zur Existenz kam, immer durch Veränderung fort, weil es sofort mit einer Umwandlung begann: wenn es naturgemäß handelt, wird ihm die Veränderung immerzu zum Besseren; wenn es aber vom rechten Weg abweicht, folgt die Bewegung dem Gegenteil".⁵² Das ist, was man die dialektische Ambivalenz der Schöpfungsbewegung nennen kann.

Denken wir nun an jene Bewegungstypen zurück, die oben erwähnt wurden, so sind sie in der hierarchischen Klassifikation durchaus vorstellbar. Nach der Art der dichotomischen Gliederung der Kreatur können wir uns auch die geschaffenen Bewegungstypen vorstellen, obgleich Gregor diese Gliederung nicht explizit macht:

a) Unter den Bewegungsarten der Geschöpfe steht in gradueller Hinsicht die emporsteigende lineare Vernunftbewegung der intelligiblen Welt am höchsten, wo die Veränderung im ewigen Streben nach dem Besseren zum Ausdruck kommt.

b) Nach dieser Bewegungsart kommt die nachahmende Bewegung der Himmelskörper, die durch Rotation und Vorwärtsbewegung die Aufwärtsbewegung der Vernunftwesen nachahmt.

c) Die niedrige Stufe dieser Bewegungstypen ist der zyklische Wechsel von qualitativen Mutationen, die unter Verhältnissen einer völligen Transformation vor sich geht.⁵³

III. DER EINGRIFF GOTTES IN DIE WELT ALS IHR VEREINIGUNGSPRINZIP

Das irdische Leben nach Gregor verläuft zwischen zwei ontologischen Polaritäten, zwischen Leben und Tod, die in der philosophischen Tradition als Bewegungsarten betrachtet wurden.⁵⁴ Nach dem Sündenfall entwickelt sich im Menschen als einem zugleich sinnlichen und vernünftigen Wesen eine zweifache Auffassung des Todes: "Wie wir beim Fleisch das Getrenntsein vom sinnlichen Leben als Tod bezeichnen, so nennen wir auch bei der Seele die Trennung vom

⁵² *Or. cat.* 35,16–23; vgl. 55,11; 24,1 ff.

⁵³ Zur zyklischen Bewegung qualitativer Veränderungen als Gregors Neuerung s. DANÉLOU (*Anm.* 20) 81.

⁵⁴ S. Plat. *Leg.* X 893e–894a; Plot. *Enn.* VI 3, 26. 10–14. Vgl. Arist. *Phys.* III,1, 201a15.

wirklichen Leben Tod”.⁵⁵ Das Korrelat dieses geistigen Nichtseins ist in der christlichen Umgangssprache “das Böse” oder der äußerste Mangel an Gutem. Die Existenz des Menschen verwirklicht sich, wie Gregor behauptet, in einer ständigen Bewegung zwischen zwei ethisch-ontologischen Grenzen. Die Veränderung zum Besseren ist für ihn eine natürliche Bewegung, sofern dieser Weg zur Ursache des Seins führt und die Teilnahme an Gottes unbegrenztem Leben und Gutem ermöglicht. Weicht er von dem rechten Wege ab, wird er durch ununterbrochene Bewegung zum entgegengesetzten Zustand hingezogen. Gregor beschreibt oft die menschlichen Wandlung in entgegengesetzte Richtungen, welche zuletzt zur Hinwendung zum Guten führt. Das Optimistische der Ansicht Gregors stützt sich auf den Gedanken, daß eben an der Grenze der Bosheit das Gute sich als unersetzliche Kraft herausstellt. Dort im Bereich des sittlichen Todes beginnt die Menschenseele das Gute zu erstreben, da am Grenzziel des Durchlaufens zum Bösen sie keinen natürlichen Stillstand für sich finden kann.⁵⁶

Der Nyssener stimmt zu, daß Tod keine absolute Bedeutung hat, nicht für den Leib, da er nicht verschwindet, sondern in die vier Elemente transformiert wird, und erst recht nicht für die Seele, die substanziell unteilbar ist. Damit existiert ein realer Grund für die vollständige Wiederherstellung der Seienden. Der Mechanismus des Umkehrens zum ewigen Leben liegt wiederum in dem freien Willen des Menschen. Es ist ja ganz natürlich, daß Gregor auch ihn als Bewegung versteht. Die Reflexion über den Sündenfall und die Möglichkeit, den Menschen wieder Gott anzugleichen, wo κίνησις immer wieder als Hauptbegriff fungiert, enthält in sich einen Hintergrund philosophischen und theologischen Erbes. Wenn man zu den philosophischen Prämissen zurückgeht, spürt man eine erhebliche Nachwirkung der aristotelischen Theorien über Potenz und Energie, über στέρησις als Verlust der Form und die biologisch begründete Teloslehre, alle eher in ihrer neuplatonischen Fassung. In der ganz neuen Denkweise sind sie recht schwer erkennbar. Schon in der Philosophie des Aristoteles waren diese Theorien eng mit dem Begriff der Bewegung verbunden. Suchen wir andererseits die nächste Quelle für die Lehre von der Willensfreiheit, die ebenfalls den

⁵⁵ *Or. cat.* 31,24–32,1 (BARBEL 47).

⁵⁶ Vgl. *Or. cat.* 35,20 ff; *Opif. hom.* 201 BC.

Bewegungsbegriff so eng mit der Willenstätigkeit verbindet, so kommen wir zu Origenes. Offensichtlich hat er Gregor von Nyssa angeregt, weiter über den kosmischen Charakter der Bewegung nachzudenken. Demgegenüber denkt aber der Nyssener von neuem darüber nach, in welchem Zusammenhang die Wahlfreiheit des Vernunftgeschöpfes zu dem Willensakt des Gottes steht. Wie hoch er die Freiheit des Willens bei dem Menschen auch schätzen mag, so wiegt doch die Kraft der göttlichen Gnade schwerer. Der Zuwendung der Welt an Gott geht das Kommen des Gottessohnes zur Welt voraus. Die sakrale Geschichte seiner Menschwerdung, sein Tod und seine Auferstehung bedeuten die entscheidende Zuwendung des ganzen Kosmos an Gott.⁵⁷

Was unter "neuer Verbindung" zwischen Schöpfer und Schöpfung zu verstehen ist, verdeutlicht wohl die Kreuzestheologie Gregors. Nach der Osterpredigt⁵⁸ symbolisiert die Form des Kreuzes die Herrschaft Gottes über die Schöpfung. Die vier Verlängerungen bezeichnen das Himmlische, das Unterirdische und die dazwischenliegenden Ausdehnungen, wie sie von der alles beherrschenden Macht umschlossen werden (συνεχομένα). Auf einem konkret sichtbaren Kreuz erfüllte Christus durch seinen Tod die Heilsordnung und zeigte damit wie er "das All in sich vereinigt (συνδέων) und mit sich in Übereinstimmung bringt (συναρμύζων), indem er die verschiedenen Naturen des Seienden durch sich selbst zu einem Zusammenklang und Einklang zusammenführt (σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων),⁵⁹ und so wächst die ganze Schöpfung durch ihn miteinander zusammen (συμφοῦς γίνεται): das Oben und Unten und die beiden entgegengesetzten Seiten stimmen durch ihn miteinander überein (συμφορομένων).⁶⁰

Nach diesem Gedankengang ergibt sich, daß durch das Kreuz sogar die äußersten Polaritäten des Universums miteinander in solche Verhältnisse treten, daß sie als Gegensätzlichkeiten schon aufgehoben sind und als das integrierte Ganze vor Gott stehen. Daß in

⁵⁷ Gnade als Voraussetzung der Erlösung des Menschen s. bei A.M. RITTER, Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift "Über das Leben des Mose": Gregor von Nyssa und die Philosophie (Anm. 7) 195–239. Zur Gemeinschaft der Menschheit in Christus: R.M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlösungslehre (= PP 2), Leiden 1974.

⁵⁸ *Trid. sp.* (PG 46,624 D).

⁵⁹ *Or. cat.* 79,17 ff.

⁶⁰ *Or. cat.* 80,12 ff.

dieser zentrifugalen Bewegung allen Seienden der vertikalen Linie eine besondere Bedeutung zukommt, zeigt auch die Gleichsetzung des Kreuzsymbols mit dem Buchstaben "I" des Iesusnamens.⁶¹ Das Geheimnis der Geburt, des Todes und der Auferstehung macht die beiden Bewegungsgrenzen Geburt und Tod unwirksam.⁶² Denn das über den Tod herrschende kosmische Kreuz hebt die Schöpfung zum ewigen Leben empor.

IV. DIE ESCHATOLOGISCHEN UND MYSTISCHEN BEWEGUNGSARTEN

Mit Origenes verstand Gregor die Geschichte der Welt als einen ununterbrochenen Wechselvorgang von Aionen,⁶³ die letzthin zur Wiederherstellung (*apokatastasis*) des Menschen mit allen Seienden in ihrer ursprünglichen Herrlichkeit führt. Für den alexandrinischen Lehrmeister Gregors bedeutete das einen metaphysischen Zustand, in dem jede beliebige Art des diastematischen Abstandes von Gott ausgeschlossen sei, d.h. die Auflösung des Seienden in Gott sich vollendet.⁶⁴ Was Gregors Auffassung betrifft, läßt sich nicht klar deuten, ob die Folge der Aionen mit der Apokatastasis abschließt oder sich ewig fortsetzt.

In *De anima et resurrectione* spricht Gregor über Aionen eben in jener Ausdrucksweise, mit der er gewöhnlich Gottes Unendlichkeit prädiiziert,⁶⁵ und in *Contra Eunomium* gibt er an, daß in jener Unendlichkeit Gott trotzdem transzendent bleibt.⁶⁶ Daraus folgend kann man schließen, daß die Metousia sich in Gott in dem ewigen diastematischen Abstand verwirklicht. Vor dem Hintergrund der Lehre Gregors über die Unendlichkeit Gottes ist die Idee des ewigen Zustrebens des

⁶¹ *Trid. sp.* 624 D.

⁶² Nach der Auferstehung Christi ist das Böse tödlich getroffen worden, doch bis zum endgültigen Tod, was allmählich in dem Zeitraum geschieht, bewegt es sich nur noch mechanisch. Gregor greift zur Analogie: "Wenn die Schlange den tödlichen Schlag auf den Kopf erhält, wird nicht der übrige, sich lang hinstreckende Leib zugleich mit dem Kopf getötet, sondern der Schwanz bleibt von der ihm eigenen Lebenskraft belebt und behält Lebensbewegung bei, auch wenn der (Kopf) tot ist" (*or. cat.* 74,8 [GNO; BARBEL 74]); s. auch Anm. 242 bei ihm).

⁶³ Vgl. *princ.* II 3,4,25–5,16. Nach dem kirchlichen Glauben gibt es acht aufeinander folgende Aionen. Der letzte kommt nach der Auferstehung und ist im Gegensatz zu den anderen ἀτελεύτητος. Ioann. Damasc., *Ex. fid.* 15 (II 1: KOTTER 44,1 ff.).

⁶⁴ Vgl. *princ.* II 3,5,28: *id videlicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed "omnia et in omnibus deus"*.

⁶⁵ 81 C: κατὰ τοὺς ἀτελευτήτους ἐκείνους αἰῶνας, ὧν πέρας ἀπειρία ἐστίν; vgl. *Cant.* VIII (GNO VI 246,2–5).

⁶⁶ Vgl. *CE* III/VI 68 (GNO II¹ 199,8).

Seienden nach der transzendenten Ursache des Seins wohl zu erwarten.⁶⁷ Doch bleibt die Frage, wie man dann das sich oft wiederholende *πέρας* zu verstehen hat. *De hominis opificio* erörtert näher die Topik von Anfang und Ende. Daß Gott den Anfang gegeben hat, bedeutet aus sich selbst die Notwendigkeit des Endes, da der Anfang im Hinblick auf das Ende existiert. *Πέρασ*, erklärt Gregor, ist τῶν κινουμένων στάσις d.h. τῶν ὄντων στάσις, die sich mit dem Aufhören der Zeitfolge ergibt als τὸ ἀμερὲς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου καὶ ἀδιάστατον *πέρας*.⁶⁸ Da auch in dieser Schrift weiter oben⁶⁹ die Rede von der unendlichen Vorwärtsbewegung der Seele zu Gott ist, kann man feststellen, daß Gregor eine zeit-räumliche Ausdehnung in der Auferstehung ablehnt und mit seinem spekulativen Einblick eine wesentlich neue aionische Existenz der Geschöpfe in der Apokatastasis sieht; diese soll doch irgendeinen Abstand von Gott mit einer Bewährung der eigenen "Personalität" implizieren. So kann man sehen, wie stark Gregor die angeeignete Lehre des Origenes nach den Erfordernissen der Grundannahme seiner Gotteslehre transformiert, so daß nicht mehr die Apokatastasis eine zyklische Vollendung und ein an demselben Punkt eintretender Stillstand sein kann.⁷⁰ Nur vom Gesichtspunkt der kosmisch-diastematischen Bewegung läßt sich ein in der Ewigkeit unaufhörlich Schreitender als Stillstehender erkennen. "Dann würden auch die noch im Leben Befindlichen gleich den aus der Auferstehung sich Verwandelnden auf einmal zur Unsterblichkeit umgewandelt

⁶⁷ Siehe dazu E. MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (= FKDG 16), Göttingen 1966, 158–165.

⁶⁸ Vgl. *opif. hom.* 209 BC, 205 D–208 A.

⁶⁹ 201 C.

⁷⁰ Die doppelte Deutung bei Gregor fordert mit dem Begriff *πέρας* auch *ἀρχή*. So kann man vielleicht die aporetische Problemstellung lösen: weshalb Gregor zum einen sagt, daß die diastematische Existenz von Gott geschaffen ist, zum anderen aber, wie in *Cant.* 15,68 (GNO VI 457,20 ff), er sie mit dem Sündenfall verbindet und zum Schöpfer der kosmischen Extension den Menschen bestimmt. VERGHESE (Anm. 38) 255 f sieht in diesem eine unvereinbare Diskrepanz. Hier kann, wie es scheint, das von VERGHESE erwähnte *πλήρωμα* eine erhebliche Hilfe leisten. Gregor versteht *πέρας* der kosmischen Existenz als *πλήρωμα* (*opif. hom.* 205 D), und mit dem letzten Wort charakterisiert er auch den ersten Menschen in der ersten Schöpfung (204 D). Wenn *πλήρωμα* im Fall der Endexistenz irgendeine Absonderung vom eigentlich Göttlichen meint, kann dieselbe Bedeutung auch für den Anfang der Existenz verwendet werden: Vom Gesichtspunkt der absolut unausdehnbaren Natur Gottes aus, trägt jede beliebige Schöpfung das Merkmal der Extension, demgegenüber die Ausdehnung des sichtbaren Kosmos es ermöglicht, die ursprüngliche Fülle des glückseligen Zustandes als Nondimensionale zu fassen.

werden, so daß nicht mehr die Last des Fleisches nach unten zieht und die Masse an die Erde fesselt, sondern erhaben durch die Luft der Flug geht".⁷¹

Als paradigmatischer Einzelfall steht zur eschatologischen Bewegung der mystische Aufstieg der menschlichen Seele. An vielen Stellen beschreibt der kappadokische Vater, mit welcher Geschwindigkeit die menschliche Vernunft in die verschiedenen sichtbaren und unsichtbaren Bereiche eindringen kann, dabei aber stets innerhalb der zeit-räumlichen Welt verbleibt.⁷² Was über allen intellektuellen Verstand geht, eröffnet sich der strebenden Seele in mystischer Liebe.

Die reiche mit dem "Weg" verbundene Lexik (die bedeutendsten Termini davon sind: ἀνάβασις, δρόμος, ἐπέκτασις, προκοπή, πρόοδος, ἄνοδος, ἐπάνοδος, εἴσοδος, ἐπὶ τὸ ἄνω φορά, ἐπὶ τὰ ἄνω κίνησις, τὸ κατὰ τὴν κίνησιν τάχος, ἀναχώρεσις) zeigt, wie kraftgespannt der heilige Vater sich den niemals abgeschlossenen Prozeß vorstellt.

Deutliche Spuren der platonisch-neuplatonischen Eroslehre trägt ein Abschnitt über den Aufstieg der Seele in *De anima et resurrectione*, der hier mit dem Grundgedanken der neutestamentlichen Theologie – das Wesen Gottes ist Liebe – in Übereinstimmung gebracht wird.⁷³ Es ist bemerkenswert, daß Gregor von Nyssa gerade auf die Worte des Paulus "die Liebe vergeht niemals" verweist,⁷⁴ um die Dynamik der unbegrenzten Wirkung der Liebe im Bereich Gottes zu verdeutlichen. Dabei bedient er sich der Bewegungsmetaphorik und expliziert κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνέργεια als die letzte und höchste Bewegungsart.⁷⁵

Die der Anziehungskraft⁷⁶ der göttlichen Liebe sich hingebende

⁷¹ *Opif. hom.* 208 A; deutsche Übersetzung nach BKV I (1874) 276.

⁷² Siehe *An. et res.* 48 A; *Or. cat.* (GNO III/IV 38,5 ff.); *CE* II 67 (GNO I 235,3–26); I 368 (129,14); I 364 (128,8).

⁷³ Vgl. 96 A–B.

⁷⁴ 1 Kor 13,8. Die Worte könnten frömmigkeitsgeschichtlich Ansatz für die ganze Konzeption des Nysseners über die Unendlichkeit sein.

⁷⁵ Siehe 96 B. Konzeptionsgeschichtlich kann das unbegrenzte Streben der Seele nach Gott nach Th. BÖHM (Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden-New York-Köln 1996, 261; vgl. 51–52, 157–163) nicht nur aus der platonischen Anthropologie abgeleitet werden, ohne auch Elemente des aristotelischen *progressus in infinitum* und den christlichen σκοπός zu berücksichtigen. Die plastische Akzentuierung des Motivs des "Nach-vorne-Ausstreckens" erinnert auch an den Begriff der gespannten Bewegung der stoischen Kosmologie. Es ist aber eine grobe Übertreibung, in dieser Struktur der Gotteserkenntnis Gregor als Schüler des Aristoteles oder der Stoa zu erkennen (siehe H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 67).

⁷⁶ Was mit der Anziehungskraft Gottes gemeint wird, verdeutlicht die Analogie

Seele legt die verschiedenartigen Bewegungen ab, erreicht Gottähnlichkeit und lebt das höhere göttliche Leben, in dem in ihr nur die Liebesneigung zum Schönen übrigbleibt. Sie verbindet und vereinigt sich mit Gott: *διά τῆς ἀγαπητῆς κινήσεώς τε καὶ ἐνεργείας πρὸς τὸ αἰὲ καταλαμβανόμενον τε καὶ εὕρισκόμενον ἑαυτὴν μορφοῦσα*.⁷⁷ Daß die dargestellte mystische Vereinigung mit Gott trotzdem nicht einen absoluten Charakter trägt wie bei Plotin oder bei Origenes, zeigt die nachfolgende Erläuterung über die Unendlichkeit des mystischen Ausstreckens und die Unbegrenztheit der göttlichen Liebe.⁷⁸

In der *Vita Moysis*, wo die These der Transzendenz Gottes hervorgehoben ist, drückt der Bischof von Nyssa das Zusammentreffen des Propheten mit Gott anders aus: Der Aufstieg zu Gott bedeutet, ihm unendlich im Rücken zu folgen und sein Angesicht nie zu sehen.⁷⁹

Es ist wichtig, in welcher Beziehung hier *στάσις* und *κίνησις* stehen. 'Ο δὲ δρόμος ἐτέρῳ λόγῳ στάσις ἐστὶ – sagt Gregor, wenn er "Stelle dich auf den Felsen!" kommentiert. Dies wird weiterhin erklärt als fest und unverrückbar (*ἀμετακίνητος*) in einer Richtung zum Guten zu verharren und diese Ständigkeit (*στάσις*) wie Flügel zur raschen

der Seele mit dem mit leimartigem Ton geschmierten Seil: ein durch eine enge Öffnung hindurchgestecktes und von dem Anziehenden hindurchgezogenes Seil wird von dem Ton allmächtig gelöst; da das Seil immer schwerer durch die Öffnung geht, wird es von dem Anziehenden mit immer größerer Gewalt gezerrt. Vgl. *an. et res.* 100 AB.

⁷⁷ *An. et res.* 93 C.

⁷⁸ Diese sind als zwei Arten der Unendlichkeit zu unterscheiden: die Gottes, die aktuell ist, und die potentielle Unendlichkeit des Strebenden. Siehe Th. KOBUSCH, *Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie: Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (St Andrews, 5–10 September 1990). Edited by St. G. HALL, Berlin-New York 1993, 314.

DANIÉLOU gibt eine präzise Definition der Epektasis der Seele in Gregors Mystik: "le mouvement spirituel est une synthèse de changement et de continuité. Il est une durée où le présent est riche de tout le passé. Il comprend donc à la fois une intériorité et une extériorité. Dans l'ordre surnaturel il signifie que Dieu est à la fois intérieur à l'âme par les grâces qu'elle a reçues, par le degré de participation qui est le sien – et en même temps qu'il lui est extérieur, en tant que son οὐσία lui reste infiniment transcendante." (J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953, 305).

⁷⁹ In dieser Hinsicht der neuen Deutung der Vollkommenheit als ein ewiges Streben unterscheidet sich Gregors Schrift von dem Paralleltext des platonisierenden Philon. Dazu A. DIHLE, *Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in der Antike und Christentum. Festschrift für E. DASSMANN*, Münster 1996, 329–335, bes. 332–335; das Über-sich-hinaus-wachsen in der mystischen Schau ist das *Proprium* der menschlichen Natur bei Gregor. Dazu KOBUSCH (Anm. 79) 305–306, 311.

Bewegung zu gebrauchen.⁸⁰ Für die Erwerbung der Höhe der Tugend – so versteht Gregor die Erkenntnis Gottes – ist dieser Gedanke von besonderer Bedeutung. Denn nach Gregor ist nicht die Überlegungstätigkeit des Menschen an sich wertvoll, sondern ein tugendhaftes Vorankommen in der geistlichen Art der Bewegung. In diesem Zusammenhang setzt sich Gregor mit zwei Metaphern auseinander: “auf den Felsen stützen” und “vergeblich in Sand bergan gehen”. In letztem Fall formuliert er: τὴν μὲν κίνησιν ἐνεργεῖσθαι, πρόοδον δὲ μηδεμίαν τῆς κινήσεως γίνεσθαι.⁸¹

Böhm verweist auf den polemischen Hintergrund zu Origenes, wenn Gregor Ständigkeit und Bewegung identifiziert. Damit lehne er, wie Böhm behauptet, Origenes’ Begrenztheitsbegriff Gottes und die Auffassung ab, daß die Apokatastasis Abschluß des Strebens bedeute. Weiter sieht Böhm eine Strukturparallele zu dem transzendenten Nous der plotinischen Metaphysik, und zwar in dem dialektischen Verhältnis von Unterschiedenheit und Ununterschiedenheit von Ständigkeit und Bewegung im Geist. Dabei werden zwei wesentliche Unterschiede zwischen Plotin und Gregor in Betracht gezogen: 1) Bei Plotin ist das Ineinander von Denken und Sein für den Geist bestimmend, während nach Gregor Gott das wahrhafte Sein oder der Nous ist. 2) Plotin sieht die Dialektik von Ständigkeit und Bewegung für den absoluten Nous, während der Nyssener die Identität dieser Begriffe, angewandt auf das Streben des menschlichen Geistes, erläutert. Eine Parallele läßt sich, wie er richtig bemerkt, insofern ziehen, als der menschliche Geist, wenn er zu Gott strebt, die göttliche Intelligibilität nachahmt.⁸²

Es empfiehlt sich, zu den erwähnten Unterschieden noch zwei weitere hinzuzufügen, die, wie mir scheint, besonders deutlich die Eigenart und das Neue der nyssenischen Konzeption über die Kategorien der Ständigkeit und Bewegung prägen. Zur Hilfe kommt ein Abschnitt aus den *Enneaden*,⁸³ der zusammenfassend das Innenleben des transzendenten Geistes darlegt: “In dem Denken nun liegt die Verwirklichung und die Bewegung, in dem Sichselberdenken aber die Seinsheit und das Seiende; denn er denkt als Seiender sich selbst als Seienden, und das, worauf sein Denken gleichsam zielt, ist Seiendes. Denn die Verwirklichung mit der sich der Geist auf sich selber richtet, ist nicht

⁸⁰ *Vita Moysis* (GNO VII/I 118,1–24).

⁸¹ *VM* 118,16 ff.

⁸² BÖHM (Anm. 75) 261–263.

⁸³ VI 2,8a11 ff.

Seinsheit, wohl aber ist das, auf das sie sich richtet und von dem sie kommt, Seiendes; das was gesehen wird, ist das Seiende, nicht aber der Sehakt; auch dieser enthält freilich das Sein, da sein Ursprung und sein Ziel Seiendes ist. Indem aber der Geist Seiendes in der Verwirklichung ist und nicht potentiell Seiendes, knüpft er diese Zweiheit wiederum zusammen und sondert sie nicht, sondern macht sich selbst zu seinem Gegenstand und seinem Gegenstand zu sich selbst". "... Es ist sowohl das, worin das Denken endet, ohne Anfang genommen zu haben, Ständigkeit, als auch wovon es ausgegangen ist, ohne es in Bewegung gesetzt zu haben, Ständigkeit; denn Bewegung wird nicht aus Bewegung und endet nicht in Bewegung. Ferner ist die Idee Ständigkeit, da sie die Grenze des Geistes ist, während der Geist ihre Bewegung darstellt."⁸⁴

Vergleicht man diese abstrakte Dialektik mit Gregors Aussagen über die Wechselbeziehung des ontologisch-gnoseologischen Begriffspaares, fällt die Differenz kraß auf. (1) In dem Geist bei Plotin stehen die beiden Gattungsbegriffe von Platons *Sophistes* und *Parmenides* in einem Koordinationsverhältnis, womit keine Identität des einen mit dem anderen gemeint ist; Plotin beabsichtigt, die Identität des Einen und Vielen und des Subjekts des Denkens mit seinem Objekt zu beweisen, indes die zwei dialektischen Begriffe ihm eigentlich zur Unterscheidung des Stehenden von dem sich Bewegenden im Geist dienen. (2) Darüber hinaus spielt auffallend die Ständigkeit in der zweiten Hypostase als dialektische und existenzielle Grenze der Bewegung eine Rolle. Wenn Gregors Beschreibung des Aufstiegs zu Gott von sich selbst die erste plotinische These impliziert, orientiert sich Gregor in *De vita Moysis* an der Bestimmung des Begriffspaares eigentlich nur innerhalb des Subjekts des Aufstiegs und gelangt diesen analysierend zu einer neuen Konsequenz, die tatsächlich die dialektische Koordination durch die dialektisch gefaßte ontologische Identität ablöst (ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστάναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται).⁸⁵ Die zweite plotinische These steht schon in direktem Widerspruch dazu, wie Gregor die Wechselbeziehung zwischen Stehen und Bewegen versteht. So läßt sich diese Ständigkeit nicht mehr als logisches und existenzielles Ende der Bewegung erklären, wie es von Platon bis zum Neuplatonismus verstanden wurde, sondern als unabwendbares Prinzip der ausgewählten Richtung. Während die philosophische

⁸⁴ Vgl. Plotins Schriften, übers. v. R. HARDER, IV, 195.

⁸⁵ VM 118,5.

Konzeption eine solche Ständigkeit im *cursus*, geometrisch vorgestellt, im umwandlungsfreien, sich selbst gleichen Kreislauf sah, ist für Gregor demgegenüber das unendliche Nachfolgen Gottes nur als *progressus in infinitum* möglich. Der Vorteil dieses Vorwärtstkommens besteht in der unendlichen Vorwärtsbewegung selbst,⁸⁶ wobei in einem logischen Paradox *στάσις* die unablässige *κίνησις* bedeutet.

ZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassend darf man m.E. darauf hinweisen, daß es hier um eine durchaus konsequente Lehre von der kosmischen Bewegung geht und dabei folgende Schlüsse ziehen:

Vor allem sei der universelle Charakter der Bewegung in der Kosmologie Gregors von Nyssa betont und, davon ausgehend, die zentrale Position des diese Idee ausdrückenden Begriffs in der Lexik kosmologischen Inhalts. Das ist ein Gattungsbegriff sowohl für Termini ontologischen Charakters als auch für diejenigen, die im Zusammenhang mit der kosmologischen Lehre aufkommen und zur Sphäre christlicher Ethik, Gnoseologie und Mystik gehören.

Es ist beachtenswert, daß Gregor sich nicht um die Systematisierung der Theorie kümmert und keine mehr oder weniger befriedigende Klassifikation von Bewegungsarten gibt. Trotzdem ist offensichtlich, daß wir es mit einer monistischen Lehre von der geistigen Bewegung des Kosmos zu tun haben. Nur in Bezug auf diese wird ein beliebiger Typ physischer Bewegung betrachtet und dies nicht nur dann, wenn die Bewegung des göttlichen Willens waltet, sondern auch in jenem Fall, wenn sich der Wille vernünftiger Geschöpfe in der Bewegung befindet (freilich vermag das Vernunftgeschöpf, Engel und Mensch, das in Wirklichkeit existierende Sachverhältnis zu stören). An sich ist die geistige Bewegung als Grundprinzip der kosmischen Dynamik eine uralte philosophische Idee. Sie hat einen langen Weg von Platon bis zum Neuplatonismus zurückgelegt. Andererseits ist die Idee vom geschaffenen und ungeschaffenen Willen nicht neu. Schon Origenes' Lehre von der Freiheit des Willens mit emphatischer Akzentuierung der Wahlfreiheit der geschaffenen Wesen erkannte die kosmische Bedeutung dieses Willentyps. Das Neue in der Theorie Gregors gegenüber der überlieferten Lehrweisen besteht darin, daß er der Idee der

⁸⁶ VM 116,15; vgl. *Eccl.* VII (GNO V 400,21–402,2).

geistigen Bewegung des Kosmos Konsequenz verlieh und sie mit dem freien Willen als Bewegungsart nach seiner eigenen Auffassung verband.

Im Unterschied zum philosophischen Modell der Welt sondert das theologische wenigstens drei ontologische Instanzen aus: Gott als die eine nichtgeschaffene und zwei geschaffene Extensionen. Zum Verständnis der Natur der kosmischen Bewegung hat diese Veränderung entscheidende Bedeutung.

Ich versuche, meinen Gedanken mit Hilfe elementarer Begriffe der Relativitätstheorie zu erklären. Die Ausscheidung der intelligiblen Welt aus der Sphäre Gottes, wenn auch auf der Ebene schematischer Bezüge, hat die Ersetzung eines absoluten Bezugssystems durch gleichwertige, die miteinander verknüpft sind, zur Folge, bei welcher die Relativität der Bewegung zwischen zwei Extensionen, d.h. zwischen zwei Welten und das Verhältnis jeder im einzelnen zum absoluten Anfang der Bewegung (Gott) existieren.⁸⁷ So wird dieses Schema vom heutigen Standpunkt aus aufgefaßt. Aber das gegebene christliche kosmologische Schema könnte auch für einen an der Bewegungskategorie Interessierten, wie es Gregor war, ein bedeutender Denkansatz sein, um die Aufmerksamkeit auf die Gesetzmäßigkeit der Relation zu lenken und vital-sakrale, nicht abstrakt-wissenschaftliche Schlüsse daraus zu ziehen. Ist das Relativitätsprinzip zugelassen, so ist der Weg gebahnt, solche Bezüge in jeglichem Fall zu erwarten, seien sie als physische oder metaphysische Realien verstanden.

⁸⁷ Es ist immer mit besonderen Anspannung verbunden, wenn man über ähnliche Ideen in verschiedenen Wissensbereichen spricht. Jedoch gilt als Maxime des Denkens, daß eine solche Bezugnahme deshalb legitim ist, weil ein und dieselbe Sache auf verschiedene Weise beschrieben werden kann. Es lassen sich, wie ich denke, manche Parallelen zwischen der Weltanschauung Gregors von Nyssa und der Relativitätstheorie Einsteins andeuten. Neben dem obenerwähnten Schema nähern sich der Kosmologie und Gotteslehre Gregors andere Prinzipien der hier nicht im einzelnen darzulegenden physikalischen Theorie. So beispielsweise die Relativität von Raum und Zeit, Bewegung und Masse; die Relativität der Bezugssysteme bei der Berechnung der Bewegung; der Begriff des zeitgleichen (elementaren) Ereignisses; die Fassung der räumlich-zeitlichen Eigenschaften von Masse und Energie und die Möglichkeit der Einbeziehung der Gravitation. Was sich hier als tatsächlich übereinstimmend zwischen der quantitativen Beschreibung der physikalischen Ereignisse in der Relativitätstheorie und der spirituellen Deutung der Weltordnung bei Gregor ergibt, ist eine Sache des dauernden Einblicks in die Grenzprobleme der modernen physikalischen Theorien und der reflektiven Theologie. In diesem Zusammenhang kann man an die nützliche Arbeit von N. TSOUYOPOULOS (Die Entstehung physikalischer Terminologie aus der neoplatonischen Metaphysik: Archiv für Begriffsgeschichte 14/2, 7–33) erinnern, die den Rezeptionsweg mancher metaphysischer Konzeptionen in die Naturwissenschaft der späteren Zeit geschildert hat.

Gregor von Nyssa machte sich den nach Platon zum Gemeingut der griechischen Philosophie gewordenen Gedanken über zwei Arten des ontologischen Zustands – Ständigkeit und Bewegung – zu eigen. Aber das Neue, das Gregor brachte, war, daß er der Bewegung, und zwar der geradlinigen Vorwärtsbewegung den Vorrang gab. Im Rahmen der Konzeption der Unendlichkeit Gottes gewinnt diese Bewegungsart die Bedeutung des Durchlaufs als lotrechte Linie. Es schreitet ewig gleichzeitig mit dem Fortrücken des Bestrebungshorizontes fort. Dieser als qualitative Verbesserung verstandenen Bewegung wird ein absoluter Charakter und die höchste Würdigung sowohl im kosmischen Bereich als auch außer ihm zugemessen.

Man mag diese Bewegungstheorie Gregors von Nyssa vom logisch-wissenschaftlichen oder alogisch-religiösen Standpunkt betrachten, sie darf aber m.E. in beiden Fällen als Neuerung gewertet werden. Wie das zu nuancieren ist, stellt ein Problem dar, das näher untersucht werden sollte.

Wenn das Urteil "schreitet in der Bahn der griechischen Philosophie weiter" eigentlich auf den Inbegriff der Bewegungstheorie Gregors nicht paßt, weil sie eine neue spezifisch christlich-theologische Idee enthält, wäre zu fragen, ob es nicht gerechtfertigt wäre, den herkömmlichen κίνησις-Begriff der griechischen Philosophie in diesem neuen Sinnzusammenhang eher einen Begriff der christlicher Theologie zu nennen.

A CRITICAL ANALYSIS OF GREGORY'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE: THE LINGUISTIC RECONSTITUTION OF METADIASTEMIC INTRUSIONS

Scot Douglass

Introduction – I. Diastemic Language in a Diastemic Episteme – II. Metadiastemic Intrusions within the Diastemic Episteme – III. The Epistemological Significance of the Metadiastemic Intrusion – Conclusion

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind . . .

Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische . . . Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung

. . . l'énonciation métaphorique . . . fait venir au langage un champ référentiel inconnu, sous la mouvance duquel la visée sémantique s'exerce et se déploie.

Ricœur: La métaphore vive

Le symbole donne à penser.

Ricœur

INTRODUCTION

Gregory's theological project functions, as many have pointed out, within the completely circumscribed space of the *διάστημα*.¹ As

¹ For a discussion of the significance of *diastemic* space, see D.L. BALÁS, Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*: H. DÖRRIE/M. ALTENBURGER/U. SCHRAMM (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 128–155; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966; A.A. MOSSHAMMER, *Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist*: H.R. DROBNER/Ch. KLOCK (eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 99–123; as well as ID., *The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa: Contra Eunomium 1,105–113: El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de

Gregory's thought matures, especially within the context of the Eunomian controversy, the boundary between the uncreated and the created, between the Godhead and all else, becomes more sharply defined. Gregory states unequivocally, "The whole controversy, then, between the church and the Anomoeans turns on this: Are we to regard the Son and the Holy Spirit as belonging to created or uncreated existence?"² The centrality of this distinction to Gregory is underscored by von Balthasar's devotion to it in the first sentence of *Présence et pensée*: "Toutes les fois qu'il entreprend un développement de métaphysique fondamentale, Grégoire part de l'irréductible opposition entre Dieu et la créature".³ This "irreducible opposition" produces a space, the διάστημα of the created order, bounded at one pole by the movement from non-being to being and at the other by an infinitely receding pole constituted by the essential otherness of God.

All of creation lives, breathes, moves and, most importantly for this essay, speaks within the διάστημα. Language, the creation of man, belongs to the *diastemic* order. This creates both a certain epistemological problem and calls into question the potential value of language in speaking about God. Cardinal von Balthasar again, "Tous les mystiques, il est vrai, parlent en images. Mais chez Grégoire l'élan mystique qui anime tous ses écrits produit en plus une métaphysique authentique et d'une logique irréprochable, traduction adéquate du drama intérieur".⁴ That all mystics speak in images is, as von Balthasar knew, a well known fact. But the beginning of the next sentence causes one to pause – "Mais chez Grégoire..." The adversative "mais" introduces a claim about Gregory's use of images that runs counter to the expected implications of this common observation.⁵

Nisa (Pamplona, 1 al 5 de septiembre de 1986). Edición a cargo de L.F. MATEO-SECO y J.L. BASTERO (= CTUN 59), Pamplona 1988, 353–379. Mosshammer's essay on Gregory's conceptual connections with post-structuralist criticism, as will be discussed below, especially focuses on language within the *diastema*.

² *Contra Eunomium* I 220 (GNO I 90,20–22).

³ H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 1. See also D.L. BALÁS, ΜΕΤΟΥΕΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa (= StAns 55), Rome 1966, 42–44.

⁴ VON BALTHASAR (note 3) xvi.

⁵ Contemporary critical "expectations" of speaking "in images" focus on dissimulation. Following Nietzsche's observations in the epigram, Derrida sees metaphor as a tool of *Verstellung*. P. GORDON, *The Critical Double*, Tuscalosa/AL 1995, 33 notes that *Verstellung* "is closely related to the notion of metaphoricality... The word itself is synonymous with *meta-pherein*, to put one thing in place of another". (The

Imagery, "in the case of Gregory", is somehow central to the production of what von Balthasar regards as an "authentic metaphysics" marked by an "irreproachable logic" and the "adequate translation of his interior drama".⁶

The question of language in Gregory's production of a theological discourse, a *diastemic* discourse, is the question of adequate translation, a translation full of yearning to transgress "l'irréductible opposition entre Dieu et la créature." My goal in this essay is to explore how images, specifically metaphor, indeed necessarily metaphor, function in the translation of the status of language from non-theologeme to theologeme. That is, how does metaphor function to justify the construction of a *diastemic* discourse whose subject is irreproachably outside the διάστημα? More simply put, on what "ground" can a creature speak from within a *diastemic episteme* about a transcendent creator? To answer this question, it is necessary to do an archaeological reading of Gregory, to explore both explicit and underlying connections in his production of theology.⁷

I. DIASTEMIC LANGUAGE IN A DIASTEMIC EPISTEME

Gregory leaves no doubt that language is part of the created order. The implications of this have been discussed extensively and I refer you to Albert Viciano's "Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa", and Alden Mosshammer's "Gregory as Deconstructionist". The latter essay, exploring the shared assumptions concerning language between Gregory and contemporary post-structural

Greek prefix μετα- does not inherently imply deception as does the German *ver-*.) The Derridean critique of metaphor, found primarily in J. DERRIDA, *La mythologie blanche: Marges de la philosophie*, Paris 1972, and *id.*, *Le retrait de la métaphore: Poésie* 7 (1978) 103–126, will be visited in the final section.

⁶ By invoking VON BALTHASAR's *Présence et pensée* twice in the introduction, I do not mean to mislead those who know his text well as to the direction of this essay. My primary interest in the second quotation is not Gregory's mystical interior drama, but rather the spatial proximity in von Balthasar's sentence of the concepts of images, the construction of a metaphysical discourse, logic and the translation of what is normally regarded as untranslatable.

⁷ I am using the term "archaeological" in a Foucauldian critical sense as articulated in *Les mots et les choses*. There are four main "archaeological sites" that are always operative in Gregory's thinking: the Classical Greek tradition, the Biblical tradition, the catholic tradition of the church fathers and the ecclesiastical context from and within which he writes. This essay will not attempt to address the catholic tradition except in the very limited sense of the influence of Gregory's brother, Basil the Great.

theorists, is especially useful to gain a concise panorama of the limitations of language as an invention of the διάστημα.

I would like to highlight a few statements by Gregory regarding the limitations of language to articulate essence and the scope of similitude in theological language.

Gregory states:

τοσοῦτον ὁμολογοῦντες μόνον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοίᾳ τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι

... acknowledging only so much as this, that it is not possible that what is by nature infinite could be comprehended in any conception expressed by words,⁸

and

τίνι γὰρ ὀνόματι διαλάβω τὸ ἀπερίληπτον; διὰ ποίας φωνῆς ἐξαγγείλω τὸ ἀνεκφώνητον; ἐπεὶ οὖν κρείττον ἐστὶ καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ θεῖον, σιωπῇ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν

For by what name can I describe the incomprehensible? By what speech can I declare the unspeakable? Accordingly, since the Deity is too excellent and lofty to be expressed in words, we have learnt to honor with silence what transcends speech and thought.⁹

Of special relevance to this paper is the phrase from the second quotation: σιωπῇ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν. Gregory's response of worshipful silence hearkens a long Biblical and catholic tradition, inherited by Gregory, of connecting worship to spaces which demand silence, and its physical corollary, absence.¹⁰ This connection will be explored further below.

Because the nature of God transcends speech and thought (τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν), it necessarily transcends the operation of simile. To say that *A* is like *B* assumes some knowledge of each. It invites what Richards and Black develop as the interactive theory of simile and metaphor in which the listener/reader searches for the "associated implications".¹¹ There can be no understood associations

⁸ *Contra Eunomium* III/I 103 (GNO II 38,19–21).

⁹ *Contra Eunomium* III/I 104–105 (GNO II 39,2–6).

¹⁰ Robert S. BRIGHTMAN, *Apophatic Theology*: GOTR 18/1–2 (1973) 97–114 argues for a strong connection between worship and the comprehension of the incomprehensibility of God. "Apophaticism is more than just the use of the 'privative particle'. It is a standing in silence in an attitude of wonder, love, and praise before the majesty of the transcendent God . . .". I would add that there is a conceptual connection between apophatic spaces, worship and the presence of God.

¹¹ See I.A. RICHARDS, *Philosophy of Rhetoric*, New York 1965, and Max BLACK, *Models and Metaphors*, Ithaca 1972.

when half of the comparison is ineffable. The use of simile, therefore, is limited to the comparison of the ἐνέργειαι of God with other operations observed in the διάστημα. Gregory critiques Eunomius' application of similitude in moving, in respect to the flesh of Christ, from "what is similar in kind to what . . . is similar in dignity".¹² Within this limitation, Gregory acknowledges value in the use of analogical imagery as a means of moving from what is known toward what cannot be known.

For even if it were possible to draw an analogy for this [the Trinity] from created things, such conjecturing about the transcendent from lower existences would not be altogether sound, though the error in arguing from natural phenomena to the incomprehensible might be pardonable.¹³ We find alike in both worlds the mention of bodily limbs and senses . . . and other metaphors innumerable are taken from human life to illustrate symbolically divine things.¹⁴

Taken together, all of these references by Gregory to language highlight that, although one can explain how language functions in a theological discourse within the διάστημα, there, yet, remains an epistemological problem. What allows one to speak, to use language, especially in credal pronouncements, even inadequately about the Godhead – to claim, for example, that Christ is ὁμοούσιος τῷ πατρί. And once one does speak, what is the status of these utterances?

II. METADIASTEMIC INTRUSIONS WITHIN THE DIASTEMIC EPISTEME

Before attempting to answer this directly by looking at the function of a certain type of metaphor within Gregory's task, it will be helpful, for a number of reasons, that I hope will become clear, to turn briefly to Aristotle's famous definition of metaphor: μεταφορά δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ

¹² *Contra Eunomium* III/III 53 (GNO II 126,26–127,2): αὐτὸς εἰς ἑαυτὸν ἐκενώθη κατὰ τὴν Εὐνομίου φωνήν, καὶ οὐ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἐκ τοῦ ὑπερέχοντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὁμοίου πρὸς τὸ ὁμότιμον μετεχώρησε, πλὴν τῆς κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὸ ἀσώματον ιδιότητος.

¹³ *Contra Eunomium* I 212–213 (GNO I 88,23–28).

¹⁴ *Contra Eunomium* I 622 (GNO I 205,22–30). The context for this statement is the *diastemic* limitations of language: "So, likewise, as regards the meaning of our terms, though there may be, so far as words go, some likeness between man and the Eternal, yet the gulf between these two worlds is the real measure of the separation of meanings" (GNO I 205,6–10).

εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.¹⁵ Both μεταφορά and ἐπιφορά contain the idea of movement, a movement that happens to an ὄνομα. The nature of this “happening” centers around the usage of ἀλλότριος. The implication of Aristotle’s definition is that what “happens to a noun” involves something illicit – something logically illicit. Two of the four types of metaphor identified by Aristotle explicitly understand ἐπιφορά as a type of border crossing – a taxonomical trespass across the logical boundaries between genus and species.¹⁶

The nature of this illicit interaction is troped within the word ἀλλότριος – a word which generally refers to “a belonging to another”. In usage, this core idea is applied to property, marriage, unnatural laughter, and aliens.

In Aristophanes’ *Knights*, the following Greek proverb appears: τὰλλότριον ἀμῶν θέρος; “to reap the summer fruit belonging to another [i.e. that someone else has sown]”.¹⁷ The most common usage of ἀλλότριος, exemplified in this proverb, revolves around the concept of ownership. Applied to language, ἀλλότριος pictures a particular word as owning a certain “fixed” meaning and functioning within certain “fixed” properties (contexts).¹⁸ Within Gregory’s thought, contra such a strict nominalism,¹⁹ words, according to Viciano, maintain an ownership of, not a fixed meaning, but a “more appropriate one” within a given context. “De entre los varios sentidos de una palabra, hay uno que es como el más propio y, además, otros que se desarrollan en los distintos discursos y contextos en que se

¹⁵ Aristotle, *Poetics* 1457b1–3.

¹⁶ For an excellent discussion of the transgressive nature of metaphor (the word metaphor, itself, being a metaphor of motion), see Paul RICEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975 – especially good is his “Study 1” on Aristotle’s understanding of metaphor, as well as his *Metaphorical Process: Semeia* 4 (1975) 57.

¹⁷ Aristophanes, *Equites* 392.

¹⁸ This is seen in Aristotle’s example of a metaphor κατὰ τὸ ἀνάλογον, “the old age of day” referring to the evening and “the evening of life” referring to old age. “Old age” owns a particular meaning that resides on the semantic estate of “life”. The word “day” is reaping someone else’s (in this case, “life’s”) summer fruit (in this case, “old age”). The metaphorician plucks “old age” away from “life” and transfers it to “day”. This is a propriety transgression, a semantic theft, a selective semantic *diaspora*.

¹⁹ There is some debate regarding Aristotle’s use of the phrases παρὰ τὸ κύριον and παρὰ τὸ εἶδος (*Poetics* 1458b2–3) as to what extent he shares with Plato a certain ambivalence in respect to the relationship between essential and conventional meaning. See RICEUR (note 16) and GORDON (note 5). There is no debate, though, regarding Eunomius’ strict nominalism in his tying words and essence together.

utiliza".²⁰ Gregory, in respect to Eunomius' preference for ὁ ἀγέννητος over ὁ πατήρ, asserts that even Dominical naming is a function of relative appropriateness: "... if those had been the more appropriate names, the Truth Himself would not have been at a loss to discover them".²¹

Paul Gordon, focusing on the marriage context of ἀλλότριος, sees reference in Aristotle's definition to a sexual transgression, ἐπιφορά as a type of semic adultery. This is based on the usage of ἀλλότριος by Aeschylus' Argive chorus in discounting the adulterous Helen as a worthwhile basis for the Trojan war: ἀλλοτρίαια διαὶ γυναικός, "For the sake of a woman who belonged to another".²² In this sense, μεταφορά constitutes both ritual and relational transgression.²³

When ἀλλότριος is used to describe unnatural laughter, μεταφορά is presented as something out of place, something that is socially uncomfortable and disturbing. In the *Odyssey*, οἱ [the suitors] δ' ἤδη γναθομοῖσι γελῶων ἀλλοτρίοισιν – "They were laughing with a jawbone that wasn't there own".²⁴ Μεταφορά is a *faux pas* in the highly ordered society of proper words. Paul de Man calls the appearance of metaphor in philosophical discourse (perhaps, along with theology, the society of words with the highest sensitivity to proper/improper behavior) "a recognized source of embarrassment".²⁵ This epistemological question will be revisited later.

Ἀλλότριος as "foreign" is contrasted with that which is οἰκεῖος. As Gordon observes, this is the same etymological basis of Freud's term for the "uncanny" – unheimlich.²⁶ The Aristotelian mean for this "uncanniness" is between the two poles of ἀλλότριος found in the *Rhetoric*. "People do not feel for strangers (ἀλλότριοι) what they

²⁰ A. VICIANO, *Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa*: MATEO-SECO/BASTERO (note 1) 326. Viciano's understanding of the meaning "más propio" avoids a simple nominalism and is based on a more sophisticated understanding of context and the distinctions between paradigmatic and syntagmatic levels in a concrete speech act.

²¹ *Contra Eunomium* I 157 (GNO I 74,11–15).

²² Aeschylus, *Agamemnon*, line 448.

²³ Applied to Aristotle's example of the "old age of day" (cited in footnote 18), the wedding between "old age" and "life" is violated by the new tryst between "old age" and "day".

²⁴ Homer, *The Odyssey* 20:347.

²⁵ P. DE MAN, *The Epistemology of Metaphor: On Metaphor*, Chicago 1978, 11. This critique of metaphor is embedded in de Man's deconstructive reading of Locke, Condillac and Kant.

²⁶ GORDON (note 5) 25.

feel for their countrymen, and the same thing is true of their feeling for language".²⁷ There is a proper balance, in respect to the functional "foreignness" of a metaphor in which there is a meaningful transgression of established boundaries and the expectations of all the cultural matrices contained within them.

The relevance of my exploitation of the semantic range of ἀλλότριος is the emphasis that any ἐπιφορὰ ὀνόματος ἀλλοτρίου, even in non-metaphysical, non-theological discourses, involves some form of transgression. Framed within Gregory's doctrine of the διάστημα, with all its constitutional *diastemic* limitations, theological metaphor, transgressive in both its formation and its impenetrable content, is the linguistic means by which the human theologian speaks of the unspeakable.

Gregory, in his conflict with Eunomius, strongly asserts the manifold "sublime, ineffable nature of the Son".²⁸ He states:

These are the things we believe concerning Him who was crucified, and for this reason we do not cease to extol Him exceedingly, according to the measure of our powers, that He who by reason of His unspeakable and unapproachable greatness is not comprehensible by any, save by Himself and the Father and the Holy Spirit.²⁹

The Neo-Arian controversy which spawned such clarity regarding the limitations of language resulted in the reinvigoration of inherited theological articulations constructed by paradoxical metaphorical poles – the virgin birth, but birth assumes sexual relationship; the eternal generation of the Son, but generation assumes beginning; the Divine-human Christ, but being human assumes not being divine. In respect to the Godhead, three equals one, but not only three *à la* the pagans, and not only one *à la* the Arians and Jews.

Each of these theological metaphors, inherited from tradition, stands alone and does not allow, contra the interactive theories of metaphor referenced above, any investigation into the space between the poles. Although constructed by *diastemic* language, the metaphoric space is dark, inapproachable and, therefore, a place of complete silence. Gregory proclaims his reticence to enter the space created by the theological metaphor: "In Christ, God is man".

The miracles recorded do not permit us to entertain any doubt that God was born in the nature of man. But how? This, being a subject

²⁷ Aristotle, *Rhetoric* 1404a9–10.

²⁸ *Contra Eunomium* III/I 53–57 (GNO II 22,20–24,1).

²⁹ *Contra Eunomium* III/III (GNO II 120,23–29).

inapproachable by the processes of reasoning, *we decline to investigate*. For though we believe, as we do, that all the corporeal and intellectual creation derives its subsistence from the incorporeal and uncreated Being, yet the whence or the how, these we do not make a matter for examination along with our faith in the thing itself. While we accept the fact, we pass by the manner of the putting together of the Universe, as a subject which must not be curiously handled, but one altogether ineffable and inexplicable³⁰ [emphasis added].

This dark, impenetrable metaphoric space contains incomprehensible and unspeakable truth regarding the uncreated essence of God. These metaphors constitute what I am calling *metadiastemic intrusions* into the *diastemic episteme* – impenetrable spaces that intrude another space. Gregory, speaking via simile, the conceptual³¹ trope of choice when speaking within the διάστημα, describes how this type of space functions in respect to the *metadiastemic intrusion* “*par excellence*”, the incarnation of Christ – specifically in respect to the ineffable redemptive quality of the hypostatic union.

For as air (πνεῦμα) is not retained in water when it is dragged down by some weighty body and left in the depth of the water, but rises quickly to its kindred element (συγγενές), while the water is often raised up together with the air in its upward rush, being molded by the circle of air in a convex shape with a slight and membrane-like surface (ἐν λεπτῇ τινὶ καὶ ὑμενώδει τῇ ἐπιφανείᾳ τῷ ἀερώδει κύκλῳ περικυρτούμενον), so too, when the true Life that underlay the flesh sped up, after the Passion, to Itself, the flesh also was raised up with it, being forced upwards from corruption to incorruptibility by the divine immortality.³²

³⁰ *Oratio catechetica* XI (GNO III/IV 39,11–40,6). There is an interesting echo of Gregory's thought in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1961: “Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt” (6.432), and “Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist” (6.44).

³¹ I refer to the “conceptual trope of simile” to include theological metaphors that focus on the ἐνέργεια of Christ. These metaphors function, consistent with Richard's and Black's theories of interactive metaphors, on the basis of similitude with the concomitant assumption of being able to compare two knowable “things”. A discussion of such metaphors is found in Cardinal J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Paris 1944, M. CANÉVET, *Grégoire de Nyse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, and V. HARRISON, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston/NY 1992. Their primary concern, though, is the function of symbol in Gregory's doctrine of spiritual participation with God – “... au «comment» de l'ascension spirituelle...” (CANÉVET, p. 301).

³² *Contra Eunomium* III/III 67 (GNO II 131,22–132,7).

In this image, the water constitutes the *diastemic* medium of creation. The air within the bubble belongs to the uncreated order of existence – in this case, the divinity of the incarnated Christ. The “circle of air” is an ἐπιφάνεια – a word with a rich Biblical and Christological history.³³ Its intrusion into (and its movement through) the water is mediated and contained by the “slight and membrane-like surface” (ἐν λεπτῇ τινι καὶ ὑμενώδει) which is made of *diastemic* materials – in this case, water symbolizing the flesh of Christ. Both λεπτός and ὕμην have sexual connotations in respect to virginity. The “circle of air” is impenetrable. If the water pierces the membrane, the ὕμην, and enters the space, the bubble ceases to exist. One of Gregory’s main critiques of Eunomius is his audacity in entering, penetrating, this space – Eunomius’ belief that reason can speak what is inside the space: οἱ δὲ τῆς ἀληθείας πολέμιοι καὶ τῶν ἀρρήτων κατατολμῶσι. . . .³⁴ In Gregory’s ordering of his *diastemic episteme*, the spiritual value of the bubble’s intrusion into the water is that, in its own ascent, it pulls the *diastemic* order up toward the order of uncreated existence – in this picture, the air. It does not transform water into air, it simply pulls the water toward the air. Its epistemological value is the water’s ability to surround such a space – the tangency of *diastemic* material to the *metadiastemic* reality of God.

Before developing Gregory’s thought further, it will be helpful to look at the rich Biblical tradition of what I am calling *metadiastemic intrusions* – impenetrable, circumscribed spaces within which dwells the presence of God. As will be demonstrated, these Biblical “spaces within a space” provide rich allusive ground for the Cappadocians in their struggle both to speak about God and to speak about speaking about God.

When Moses finishes the construction of the “tent of meeting” (MT: ὄηελ, σκηνή in the LXX), “. . . the cloud covered the tent of meeting and the glory of Yahweh filled the tabernacle. And Moses was not able to come into the tent of meeting because the cloud

³³ See 2 Thess 2:8; 1 Tim 6:14; 2 Tim 1:10, 4:1,8; Tit 2:13; and G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 538, for an extensive list of *LXX* and Patristic usages of ἐπιφάνεια.

³⁴ *Contra Eunomium* I 314 (GNO I 120,4). Gregory also claims that “the one who ‘gazes into the unseen’ cannot see the conclusion to which his teaching tends” (*Contra Eunomium* I 252; GNO I 100,22–23). To look where one cannot see is to cause a certain type of doctrinal blindness. Elsewhere, Gregory argues that to put words to the beautiful ineffable nature of Christ is to make an artificial ugliness (*Contra Eunomium* I 19; GNO I 28,3–5).

dwelt on it and the glory of Yahweh filled the tabernacle" (Ex 40:34–35). Moses literally constructs a physical space out of *diastemic* materials. Once he is finished, once the space is completely enclosed, the glory of God simultaneously fills this space and makes it inaccessible. By the initiation of God, it becomes an impenetrable, dark space within which uncreated reality resides, a space within the διάστημα that transcends the διάστημα, a *metadiastemic intrusion*.

The dedication of the Solomonic temple repeats the same pattern of divine occupation and subsequent inaccessibility of a *diastemically* constructed sacral space.³⁵ Solomon prays,

O Lord, God of Israel, there is no God like You in heaven above or on earth below . . . But will God really dwell on earth with men? The heavens, even the highest of heaven cannot contain (Hebrew: *kûl*) you. How much less this temple I have built! Yet give attention to your servant's prayer and his pleas for mercy, O Lord, my God. Hear the cry and the prayer that your servant is praying in your presence. May Your eyes be open toward this temple night and day, this place of which You said you would put Your Name there . . . Hear from heaven, your dwelling place, and when You hear, forgive . . . Now arise, O Lord God, and come to Your resting place, You and the ark of Your might . . . (2 Chron 6:14, 18–21, 41, NIV).

Solomon expresses the problem clearly. If even the "heavens of heavens" cannot contain God, how much less a temple constructed by the hands of a created being. As impossible as it is to use language to ground the ground of all being, it is equally problematic for the creature to create a finite space for the infinite Creator. Of special note in Solomon's prayer is the Hebrew verb *kûl* translated in 6:18 as "contain". It means both "contain" and "comprehend".³⁶ Neither language nor structures can *kûl* God. And yet, when Solomon finishes his dedicatory prayer,

³⁵ The Solomonic Temple's floorplan is typical of holy places throughout ancient Semitic religions. It's tripartite division into *'ulam* ("portico"), *hekal* ("main hall") and *debir* ("inner sanctuary") can be found as early as 2300 BC. at Syrian Ebla and, more contemporary to Solomon, at Tell Tainat in the Orontes basin, c. 900 BC. The significance of this architecture to my argument is that the inner sanctuary is enclosed and free of any internal architectural structures – i.e. nothing that supports the space can be inside the space.

³⁶ See F. BROWN/S.R. DRIVER/Ch. BRIGGS (eds.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951, 465a. Of special interest is its usage in Isaiah 40:12, perhaps the greatest chapter in the Jewish scriptures on the incomprehensible, transcendence of Yahweh. After Gregory, although assuming no connection, Augustine, in Book I of the *Confessions*, will use the Latin equivalent, "capere", in making similar claims.

... fire came down from heaven and consumed the burnt offerings and the sacrifices, and the glory of the Lord filled the temple. The priests could not enter the temple of the Lord because the glory of the Lord filled it (2 Chron 7:1–2, NIV).

Once occupied by Yahweh's glory, this sacral space of the holy of holies, like that of the tabernacle, cannot be entered. Sacral space is a paradox; it contains the in-containable. It is a place where the unnameable Name exists.

The conceptual relevance of this understanding of sacral space to Cappadocian thought is exemplified in Basil's opening remarks in his second sermon concerning the six days of creation.

This morning when we dwelt upon a few words, we found such hidden depth of thought that we despair completely of what follows. If the court of the sanctuary is so beautiful, and the vestibule of the temple is so august and magnificent, dazzling the eyes of our soul with its surpassing beauty, what must be the holy of holies? And who is fit to venture within the innermost shrine? Or who can look into its secrets? Indeed, even a glimpse of them is unattainable, and to explain what the mind conceives of them is exceedingly difficult. Since, however, rewards by no means contemptible are assigned by the just Judge even for merely undertaking needful tasks, let us not hesitate to investigate.³⁷

In connecting his discursive task to the architecture of sacral space, a number of Basil's comments bear emphasis. The "holy of holies" is a place of "unattainable secrets". Not even a "glimpse" of them is allowed. What is left to Basil, therefore, is the investigation of that which surrounds this impenetrable space, a journey from the outer areas through the "dazzling and beautiful" innercourts towards the "innermost shrine". This type of movement has numerable expressions in Gregory. He states in his letter to Ablabius, *Quod non sint tres dei*, "So from this it is clear that the Divine nature itself is not signified by any of these terms, but that something of its surroundings is made known through these words"³⁸ (. . . ὥς ἐκ τούτου δείκνυσθαι μὴ αὐτὴν τὴν θεϊὰν φύσιν ὑπὸ τινος τῶν ὀνομάτων σεσημειῶσθαι, ἀλλὰ τι τῶν περὶ αὐτὴν διὰ τῶν λεγομένων γνωρίζεσθαι). One cannot speak in a manner that is appropriate for the inside of the *metadiastemic* space, one is left with τι τῶν περὶ αὐτὴν. In the diction of Gregory's bubble image, one can only speak of "the slight and mem-

³⁷ Basil, *In Hexaemeron* 2, tr. by Sister A.C. WAY: FaCh 46 (1963) 21.

³⁸ *Quod non sint tres dei* (GNO III/I 43,13–15).

brane-like surface" and the bubble's operational impact within the water. The *Septuagint* word used for the Hebrew *kûl* is ἀρκέω: in this context – "to be sufficient". There is nothing in the *diastemic* order that is "sufficient" for the presence of God. The heavens, the Solomonic temple and, by implication, language cannot sufficiently contain God. The essence of God transcends the texture of the created order, whether stones or words, because there is no possible similitude between these incommensurable orders of existence. Therefore, linguistically, simile is inadequate for the translation, that is, the inherent transgression, of a *metadiastemic* space.

Short of entering the "holy of holies", the best that the soul can do, even eschatologically, is to approach asymptotically this impenetrable space – infinitely approaching but never crossing the *diastemic* boundary. To move, as Albert Viciano concludes, towards the "posibilidad del aceso gradual al conocimiento de Dios y ofrece las bases para una acertada hermenéutica de la Sagrada Escritura".³⁹ Of special interest is this question of "las bases", a valid foundation for the theological task.

The most significant Biblical *metadiastemic intrusion* is, of course, the incarnation. The language of the Johannine prologue makes a direct link between the incarnation of Christ and the previously discussed sacral spaces found in the Jewish scriptures. John 1:14 begins: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. With the verb ἐσκήνωσεν, the gospel writer embeds the incarnation within the Biblical tradition of the presence of God on earth constituted by the sacral space of the "holy of holies" – a tradition which begins with the wilderness σκηνή. Consistent with the characteristics of the previous *metadiastemic intrusions*, although the disciples "behold His glory" (καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ), the prologue ends with the statement that, nonetheless, "no person has ever seen God" (θεὸν οὐδεὶς ὥρακεν πώποτε). The disciples beheld the glory of Christ via the "slight and membrane-like surface" of His flesh; their vision never penetrated the divine interior space.

In his comments regarding Psalm 2, Gregory explicitly connects the theophanic continuity from the wilderness σκηνή to the σκηνεῖν of Christ.⁴⁰ Gregory frames the entire existence of the incarnated Lord from birth to ascension within the shroud of impenetrable mystery.

³⁹ VICIANO (note 20) 326.

⁴⁰ *In Inscriptiones Psalmorum* (GNO V 106,12–29).

... διὰ τοῦ ἀνθρώπου ᾧ κατεσκήνωσεν ὅλον ἀναλαμβάνοντα πρὸς ἑαυτὸν τὸ ἀνθρώπινον, καὶ τὴν ζωοποιὸν ἑαυτοῦ δύναμιν τῇ θνητῇ καὶ ἐπικήρῳ καταμίξαι φύσει καὶ τὴν ἡμετέραν νέκρωσιν διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσεως εἰς ζωτικὴν μεταποιῆσαι χάριν καὶ δύναμιν. καὶ τοῦτο φάμεν εἶναι τὸ κατὰ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου μυστήριον, ὅτι ὁ ἄτρεπτος ἐν τῷ τρεπτῷ γίνεται ...

by means of the Man in whom He tabernacled, taking to himself humanity in completeness, and that He mingled His life – giving power with our mortal and perishable nature, and changed, by the combination with Himself, our deadness to living grace and power. And this we declare to be the mystery of the Lord according to the flesh, that He who is immutable came to be that which is mutable. . . .⁴¹

Concerning the inauguration of Christ's bodily *metadiastemic intrusion*, Basil, in his *Divine Liturgy*, praises the Virgin Mary:

Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος, ἡγιασμένε ναὲ καὶ παράδεισε λογικέ, παρθενικὸν καύχημα, ἐξ ἧς Θεὸς ἐσαρκώθη καὶ παιδίον γέγονεν, ὁ πρὸ αἰώνων ὑπάρχων Θεὸς ἡμῶν· τὴν γὰρ σὴν μήτραν θρόνον ἐποίησε, καὶ τὴν σὴν γαστέρα πλατυτέραν οὐρανῶν ἀπειργάσατο. Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, δόξα σοι.

All creation rejoices in you, you who are full of grace, both in the hierarchy of angels and of men. You are a holy temple and a spiritual paradise, the glory of virgins, from whom God was made flesh and became a child, He who is from eternity our God. For He made your womb His throne, and formed your body to be broader than the heavens. All of creation rejoices in you, you who are full of grace, glory to you.

The Virgin Mary is represented as being a variety of contained sacral spaces: a temple, a garden and a throne room. Basil depicts a space within a space within a space, the eternal God made flesh within a womb within a body; each of these sacral spaces encloses the sacral space of the person of Christ. Because of this function, the space of the Virgin's womb is both finite and infinite, that is, localized yet "broader than the heavens." Her womb contains the incontainable, and, therefore, is literally *κεχαριτωμένη*. Like other *metadiastemic intrusions*, it is an impenetrable space. To penetrate the womb, to break the ὕμνην, is to destroy one of the metaphorical poles used to construct this space, Mary's virginity.

⁴¹ *Contra Eunomium* III/III 51 (GNO II 126,5–7).

Employing language similar to that of Solomon,⁴² Gregory asks of the incarnation:

How could the infinite be included in the atom? But who says the infinitude of the Deity is comprehended in the envelopment of the flesh as it if were in a vessel? What is there, then, to prevent our thinking (just as we see the flame fastening on the material, and yet not enclosed in it) of a kind of union or approximation of the Divine nature with humanity, and yet in this very approximation guarding the proper notion of Deity, believing as we do that, though the Godhead be in man, it is beyond all circumscription?⁴³

This is the ineffable tension of the incarnation. The flesh of Christ is not an adequate container of Deity in the sense that it is an absolute "vessel". And yet, it is a circumscribed space with a *diastemically* localized existence that, although not circumscribing the infinite, is, nonetheless, a space within which the infinite dwells – dwells to such a degree that Gregory proclaims with the Nicene fathers that the God-man is ὁμοούσιος τῷ πατρὶ. Like Basil's conception of the Virgin's womb, Christ's flesh is localized, yet, at the same time, necessarily πλατυτέρα οὐρανῶν. Borrowing the title of Ricœur's excellent study on metaphor, Christ is *la métaphore vive*.

III. THE EPISTEMOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE METADIASTEMIC INTRUSION

As discussed above, Gregory understands the whole controversy with Eunomius to turn on the question of Christ's belonging to the uncreated order. The Son, according to Gregory, must be ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, even though a Eunomian position would allow Gregory to maintain a certain *diastemic* purity. Because Gregory argues for the full deity of Christ, he has moved beyond simile, beyond a certain

⁴² Gregory's usage of the verb ἐμπεριείργομαι repeats the same spatial and noetic polysemic ambiguity of the Hebrew verb *kāl*. Interestingly, Gregory uses ἐμπεριείργομαι to describe Eunomius' impossible attempt to use language, specifically a single word (προσηγορία), to contain/comprehend the nature of God: οὕτω μικροπρεπῶς τε καὶ βρεφικῶς τοῖς ἀμηχάνοις ἐμματαιάζοντες οἷόν τιτι παλάμη παιδικῇ τὴν ἀπερινόητον τοῦ θεοῦ φύσιν ταῖς ὀλίγαις συλλαβαῖς τῆς ἀγεννησίας ἐναποκλείουσι καὶ συναγορεύουσι τῇ παρανοίᾳ καὶ οἶονται τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον εἶναι τὸ θεῖον, ὡς ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ δύνασθαι διὰ μιᾶς προσηγορίας ἐμπεριείργεσθαι, καὶ ταῖς μὲν τῶν ἁγίων φωναῖς ἀκολουθεῖν σχηματίζονται, αὐτῶν δὲ ἐκείνων ὑπεραίροντες ἑαυτοὺς οὐ δεδοῖκασιν (GNO I 250,28–251,6).

⁴³ *Oratio catechetica* X (GNO III/IV 38,5–39,10).

striving to apprehend within the limitations of the διάστημα, to a clear transgression of the boundary between uncreated and created. He has moved beyond the similitude between divine ἐνέργεια and natural *diastemic* operations to a linguistic space modeled on a physical space within which the essence of God exists. The intrusion into the διάστημα of the uncreated nature of Christ is required to validate any theological discourse based upon similitude. Gregory moves beyond similitude in order to return to similitude.

If Christ belongs, as Eunomius states, to the created order, to within the διάστημα, then no transgression of boundary has taken place. The nature of Christ would be understood via His similitude with the rest of creation. To transgress the essential boundary between God, the Neo-Arian ὁ ἀγέννητος, and the rest of creation would require the obliteration of such a boundary. In combatting just such an erasure in Eunomius, an erasure accomplished via Eunomius' understanding of the adequacy of language to name both accurately and essentially,⁴⁴ Gregory denies the possibility of any calculus of similitude.

In doing so, Gregory rejects Eunomius' "positivistic" *episteme*: "He [Eunomius] drops them [the words] as the base of operations or the foundation-stone of all this work of mischeif to the faith . . .".⁴⁵ With Eunomius, discourse is based upon a guaranteed word. This, of course, is what Derrida calls "logocentrism" and against which he is so strongly opposed.⁴⁶ But whereas Eunomius moves, that is, trans-

⁴⁴ Eunomius' "positivistic" understanding of language is well attested. The following statements by Eunomius are exemplary of this: οὐδείς δ' οὕτως ἀνόητος καὶ πρὸς ἀσέβειαν τολμηρὸς ὥστε ἴσον εἰπεῖν τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, αὐτοῦ τοῦ κυρίου διαρρηδὴν εἰπόντος, Ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν, ἢ συζεύξαι θατέρω τῶν ὀνομάτων θάτερον, ἀνθέλκοντας ἑκατέρου πρὸς ἑαυτὸ καὶ μὴδ' ἑτέρου προσιεμένου τὴν πρὸ θάτερον κοινωνίαν, ἂν τε γὰρ ἀγέννητος οὐχ υἱός, ἂν τε υἱὸς οὐχ ἀγέννητος (*Liber Apologeticus* 11:9–14, ed. R.P. VAGGIONE, Eunomius, *The extant works*, Oxford 1987). γέννημα τοίνυν φαμέν τὸν υἱὸν κατὰ τὴν τῶν γραφῶν διδασκαλίαν, οὐχ ἕτερον μὲν τὴν οὐσίαν νοούντες, ἕτερον δέ τι παρ' αὐτὴν τὸ σημαίνόμενον, ἀλλ' αὐτὴν εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἣν σημαίνει τοῦνομα . . . (*Liber Apologeticus* 12:6–9 VAGGIONE). In respect to a particular creed, ἡμεῖς δ' εἰ μὲν ἐωρῶμεν ἐπ' ἀνάγκης εἶναι τοῖς ἅπασι τὰς φωνὰς παρακεξαμένοις ἀπαράτρεπτον συνδιασῶζειν τοῖς ὀνόμασι τὴν ἀληθὴ διάνοιαν (*Liber Apologeticus* 6:4–6 VAGGIONE). εἰ δὲ μήτε κατ' ἐπίνοιαν μήτε κατὰ στερησιν, ὥς ὁ ῥηθεὶς ἔδειξε λόγος, μήτε ἐν μέρει τὸ ἀγέννητον (ἀμερὴς γάρ), μήτε ἐν αὐτῷ ὥς ἕτερον (ἀπλοὺς γὰρ καὶ ἀσύνητος), μήτε παρ' αὐτὸν ἕτερον (εἰς γὰρ καὶ μόνος αὐτός ἐστιν ἀγέννητος), αὐτὸ ἂν εἴη οὐσία ἀγέννητος (*Liber Apologeticus* 8:14–18 VAGGIONE).

⁴⁵ *Contra Eunomium* I 187 (GNO I 81,19–20).

⁴⁶ In combatting Eunomius' positions, Gregory employs a deconstructive strategy. "The Ungenerate, which they thought just now that they grasped, has eluded them, and vanished quite beneath the action of a few barren syllogisms . . . it may

lates, from a sure word to words, Gregory moves from silence to discourse, from the inadequacy of words to inadequate words, from a *metadiastemic* darkness to a darkened *diastemic* discourse.

The Derridean critique of language, in the case of Gregory, seems to be subverted.⁴⁷ Knowledge of the existence of Truth does not transform the limited status of the nature of language. Since Christ's transgression of the *diastemic* boundary is reconstituted by language via certain theological metaphors, language, itself, is validated as one means to approach asymptotically the unknowable nature of God. The inherent desire of language,⁴⁸ especially in theological discourse, is subsumed within Christian hope. As a result, the negative pole of theological discourse is neither incertitude nor disappointment, but shame.⁴⁹

The impossibility of "similitude" forming the foundation for the construction of a theological discourse is reflected in the struggle between, on the one hand, the *homoousians*, and, on the other hand, the respective camps of the *homoiousians* and the *homoians*. The theological symbol⁵⁰ of the *homoousians* is grounded in metaphorical thinking, the formulae of the *homoiousians* and the *homoians* is grounded in simile. The usage of the term ὁμοούσιος is especially interesting to this discussion because it is not part of the received revelation, but the product of ἐπίνοια. Its pagan and heretical ancestry eliminates any defense of the term as a specifically Christian word – either in the Scriptures or the fathers. As an epinoetic product, it must be defended in respect to its usefulness.

indeed flourish for a little while through the illusion which it creates, but it will soon collapse, its own method of proofs will dissolve it" (GNO I 204,10–17). See also Gregory's critique of Eunomius' constructing his argument on an arbitrary privileging of the term ἀγέννητος (GNO I 212,9 ff).

⁴⁷ Such a statement, as is, can only be understood as provocative and suggests, which I hope to provide elsewhere, the necessity of a thorough study on how Gregory's thinking challenges and is informed by the complex and insightful readings of Jacques Derrida.

⁴⁸ See MOSHAMMER (note 1) for a discussion of language as desire as well as J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris 1967, and *id.*, *Plato's Pharmacy: La Dissémination*, Paris 1972.

⁴⁹ In Rom 5:5, Paul uses the verb κατασχύνω to describe the result of misplaced ἐλπίς.

⁵⁰ Heidegger's thoughts on *ymballein* and *allo agoreuei* in respect to the "thingy-ness" of art (cf. "Der Ursprung des Kunstwerkes") are relevant to the early church's understanding of creed as σύμβολον. There is a linguistic "thingy-ness" to the creeds that "speaks of the other" and reveals truth as "concealed unconcealedness" – truth not residing in the "thing" but in the space created by the "thing".

In Basil's letter to "Maximus the Philosopher", he confesses,

But if I may speak my own opinion, I accept the phrase "like in substance" (τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν) provided the qualifications "invariably" (τὸ ἀπαράλλάκτως), is added to it, on the ground that it comes to the same thing as "identity of substance" (τῷ ὁμοουσίῳ), according, be it understood, to the sound conception of that term . . . Accordingly, if anyone will accept my interpretation of it, I have no objection to make. But if anyone eliminates the invariability of the likeness, as those in Constantinople have done, I become suspicious of the expression on the ground that it diminishes the glory of the Only-Begotten. For, as you know, we are often accustomed to conceive of "likeness" (τὸ ὅμοιον) on the basis of similarities that are sometimes faint and sometimes fall far short of the archetypes. I have, therefore, myself, adopted "identity of substance" (τὸ ὁμοούσιον), because I think that this term is less open to perversion.⁵¹

This letter is written relatively soon after Basil's experience at the Council of Constantinople, 360, which he attended in support of Eustathius and the party of *homoiousians*.⁵² It was at this council that the terms οὐσία and ὑπόστασις were banned from theological discourse and the very ambiguous *homoian* formula, τὸ ὅμοιον τῷ πατρὶ κατὰ ταῖς ἀγίαις γραφαῖς, was adopted. Although, given the proper qualifications, Basil regards τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν τὸ ἀπαράλλάκτως as semantically equivalent to τὸ ὁμοούσιον, he prefers the latter.⁵³ Basil regards the former as conceptually orthodox, but prefers the second for its decreased susceptibility to perversion.

I would argue that the susceptibility of the *homoian* diction to perversion is a function of the weaker basis of similitude having to be fortified, not by apophatic qualification, but by positive qualifications (τὸ ἀπαράλλάκτως here and ἀκριβῶς elsewhere). This is in contrast to the metaphorical τὸ ὁμοούσιον position which is qualified by apophatic qualifications. The positive qualifiers force the interpreter to enter further into the simile. The apophatic qualifications do not

⁵¹ Basil, Letter IX: Loeb Classical Library, Saint Basil, Letters, vol. I, tr. R.J. DEFERRARI, London-Cambridge/MA 1972, 97–99.

⁵² See T.A. KOPEČEK, A History of Neo-Arianism, vol. II, Cambridge/MA 1979, 361–364, for a discussion regarding Basil's involvement with the *homoiousian* adherents and his movement toward a *homoousian* position.

⁵³ Basil's commitment to a *homoousian* position develops through correspondence with Apolinarius and his rereading of Athanasius' *De synodis* to the point of his willingness to oppose Valens over the necessity of using the term τὸ ὁμοούσιον. See *Contra Eunomium* I 136 (GNO I 68,7–11).

enter the metaphorical space, but further delimit its boundaries. They function to prevent *diastemic* misinterpretations of similitude.

CONCLUSION

In closing, I would summarize as follows: the ability of language to reconstitute metaphorically the *metadiastemic* space of the uncreated reality of God validates the use of language within a *diastemic episteme* to approach asymptotically the nature of God. Such a space, created by paradoxical metaphorical poles is, to borrow yet another architectural metaphor, buttressed by apophatic qualifications. As is true in respect to the "*adiastemic*" nature of God, it is impossible to enter this space; it is mysterious, incomprehensible and opaque. Within this metaphoric space, there is an infinite deferral of linguistic meaning. In the doing of *diastemic* theology, though, language's ability to reconstitute this type of space provides "las bases"⁵⁴ for theologemes of similitude to function as a tool, not for *Verstellung*, but for the desiring, hoping subject to approach such a space of worship.

⁵⁴ Cf. note 39.

METAPHYSIK ALS LEBENSFORM BEI GREGOR VON NYSSA

Theo Kobusch

I. Kritik der theoretischen Vernunft – II. Metaphysik der christlichen Philosophie –
III. Praktische Metaphysik

I. KRITIK DER THEORETISCHEN VERNUNFT

In der 6. Oratio der Schrift *De beatitudinibus* stellt Gregor von Nyssa zwei Formen der Gotteserkenntnis einander gegenüber, die sich ausschließen scheinen: Die eine ist die Erkenntnis einer alles übersteigenden göttlichen Natur, die dem Menschen im Erdendasein nicht möglich ist, die andere die Vereinigung mit Gott durch ein reines Leben.¹ Da die Erkenntnis eines Wesens oder einer Natur eine rein theoretische Erkenntnis darstellt, können wir im ersten Falle von einer theoretischen Gotteserkenntnis sprechen. Dementsprechend ist, da die Katharsis schon immer als ein Element praktischer Philosophie begriffen wurde, die Vereinigung mit Gott eine Form der praktischen Gotteserkenntnis. Im Sinne des theoretischen Erkennens ist, wie Gregor gerade auch in der 6. Oratio ausführt, Gott unerkennbar. Das bedeutet nicht, daß die theoretische Vernunft von Gott nichts erkennen könnte. Vielmehr besagt Gregors These von der Unerkennbarkeit Gottes, die er in allen wichtigen Werken entfaltet, daß das göttliche Wesen, wie es an sich ist, sich allen Zugriffen der theoretischen Vernunft und damit dem "begreifenden Denken" des Menschen schlechterdings entzieht.² Was Gregor damit implizit ablehnt,

¹ Gregorius Nyssenus, *De beatitudinibus* 6, ed. J.F. CALLAHAN: GNO VII/II, Leiden-New York-Köln 1992, 145,21: ... διπλῆς οὐσης τῆς διανοίας τῇ τοῦ ἰδεῖν τὸν θεὸν ἐπαγγελίᾳ, μιᾶς μὲν τοῦ γνῶναι τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην φύσιν, ἐτέρας δὲ τοῦ ἀνακραθῆναι πρὸς αὐτὸν διὰ τῆς κατὰ τὴν ζῶν καθαρότητος, τὸ μὲν πρότερον τῆς κατανοήσεως εἶδος ἀμήχανον εἶναι ... τὸ δὲ δεύτερον ὑπισχνεῖται τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ...

² Vgl. z.B. *De hominis officio* 11 (PG 44, 156 A): Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἔν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας ... *In Canticum Canticatorum* 1, ed. H. LANGERBECK (= GNO VI), Leiden 1960, 37,13: ... ὅ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὑπὲρ πάντων ἐστὶν ὄνομα τε καὶ νόημα ... Ebd. 3 (86,13): ... ἡ θεία φύσις πάσης

ist die aristotelische Vorstellung einer methodisch vorgehenden, alles erfassenden theoretischen Vernunft, die auch das "Suprarationale" im Sinne eines der sprachbegabten Vernunft Jenseitigen wie einen vorgegebenen Gegenstand zu ergründen und in seinem Wesen zu bestimmen sucht. Gregor verwendet in der 6. Oratio den stoischen Begriff der Epinoia oder auch den aus der aristotelischen Logik genommenen Begriff der Ephodos, um die menschliche Vernunft als diskursive, sprachlich bedingte, irgendwo, z.B. in einer Wesensbestimmung, zum Stillstand kommende geistige Bewegung zu charakterisieren, die nicht geeignet ist, mit ihren *στοχαστικαῖς ὑπονοίαις* die göttliche Natur zu erfassen.³ Gregors Kritik an dieser aristotelisch-stoischen Vernunftkonzeption mit ihren theologischen Ansprüchen gehört in den Zusammenhang einer umfassenden Auseinandersetzung mit der aristotelischen Metaphysik, deren Gegenstand das verborgene Wesen der Dinge und das Wesen der höchsten unsinnlichen Substanz ist. Gregor hat nämlich den Sinn und die Möglichkeit einer sicheren, rein theoretischen Wesensbestimmung als solche – nicht nur die der göttlichen Natur – bezweifelt und in Frage gestellt. Die Patriarchen und Propheten haben sich in diesem Sinne überhaupt nicht um eine Wesensbestimmung der von ihnen thematisch behandelten Gegenstände (wie Himmel, Erde, Meer, Zeit, Ewigkeit) gekümmert und in diesem Sinne alle metaphysischen Bestimmungen bewußt vernachlässigt.⁴ Das erklärte Ziel der aristotelischen Metaphysik, das zugrundeliegende Wesen einer erscheinenden Sache theoretisch zu erkennen, nachdem sie durch die abstrahierende Vernunft in ihre Bestandteile aufgelöst und ihrer Qualitäten "beraubt" wurde, muß nach Gregor hinterfragt werden. Mit Bezug auf das Wesen eines sinnfälligen Körpers zum Beispiel muß man deswegen fragen, was

ὑπέρεκται καταληπτικῆς διανοίας. *Contra Eunomium* II 67, ed. W. JAEGER (= GNO I), Leiden ²1960, 245,19: οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ . . .

³ *Beat.* 6 (GNO VII/II 140,15–141,1). Vgl. *Cant.* 6 (GNO VI 183,7): . . . καὶ πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα . . . Offenkundig werden von Gregor die stoische καταληπτικὴ φαντασία und die (eher) aristotelische καταληπτικὴ ἔφοδος synonym gebraucht: vgl. *Cant.* 12 (GNO VI 357,3–18), ebenso die καταληπτικὴ ἐπίνοια: *In Inscriptiones Psalmorum* II 5, ed. J. McDONOUGH (= GNO V), Leiden 1962, 83,1; 156,3. Vgl. auch *In sanctum Pascha*, ed. E. GEBHARDT (= GNO IX), Leiden 1967, 255,24: οὐκ ἔστιν ἐπινοίας ἀνθρωπικαῖς θεοῦ πολυπραγμονεῖν ἐνεργείας . . . Zur Geschichte und Problematik der Epinoia im Denken der Antike vgl. Th. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987.

⁴ *CE* II 103 (GNO I 256,24 ff.).

denn als seine Wesensbestimmung noch übrigbleiben soll, wenn die Farbe, Gestalt, Widerständigkeit, Schwere, Größe, Ortsbestimmung, Bewegung usw. abstrahiert sind. Die metaphysische Erkenntnis der Dinge ist aber nicht nur nicht möglich, sie ist insbesondere auch unnütz und überflüssig. In Wirklichkeit erkennt der Mensch die Dinge in seiner Lebenswelt, z.B. die Elemente, insofern sie ihm in seinem Leben in irgendeiner Weise nützlich oder lebensdienlich sind. "Ihre Wesensbestimmung aber haben wir weder gelernt, noch haben wir einen Schaden davon, daß wir sie nicht kennen". Es war die theoretische Neugier (*πολυπραγμοσύνη*) der im aristotelischen Sinne verstandenen metaphysischen Vernunft, die alles ihrem Forschen nach einem verborgenen Wesen der Dinge unterwarf. Aber eine solche metaphysische Erkenntnis hat keinen Nutzen für das Leben. Eben deshalb spielt sie nach Gregor in der Hl. Schrift, der Grundlage der christlichen Lebensphilosophie, keine Rolle.⁵ Da aber der neugierigen theoretischen Vernunft nicht nur das Wesen der endlichen Dinge, sondern auch ihr eigenes Wesen, d.h. das Wesen der Seele, verschlossen bleibt – wie sollte sie dann das Wesen dessen, was über ihr ist, theoretisch erkennen können!⁶ Gregor spricht in diesem Sinne öfter von dem *ἀπολυπραγμόνητον*, das der neugierigen Vernunft der aristotelischen Philosophie schlechterdings entzogen ist.⁷ An dieser

⁵ Zur Kritik an der aristotelischen Konzeption der Wesenserkenntnis vgl. bes. *CE* II 115–118 (GNO I 259–260), Zitat: 260,12 f. Zu dem, was der neugierigen Vernunft verschlossen ist, vgl. auch Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II, ed. H. MUSURILLO (= GNO VII/I), Leiden 1964, 66,20: ... ὅσα δὲ κέκρυπται τῶν νοημάτων, οἷον τὸ ζητεῖν τίς ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, τί πρὸ τῆς κτίσεως ἦν, τί τὸ ἔξω τῶν φαινομένων, τίς ἡ ἀνάγκη τῶν γενομένων, καὶ ὅσα τοιαῦτα ὑπὸ τῶν περιέργων ἀνερευνᾶται ...

⁶ *CE* II 117 (GNO I 260,6): ὁ δ' ἐαυτὸν ἀγνοῶν πῶς ἂν τι τῶν ὑπὲρ ἐαυτὸν ἐπιγνοίῃ; In *Ecclesiasten* 7, ed. P. ALEXANDER (= GNO V), Leiden 1962, 416,1: οὐπω γὰρ ἔγνων ... ἐαυτὴν ἢ κτίσις, οὐδὲ κατέλαβεν τίς ψυχῆς ἢ οὐσίας, τίς σώματος ἢ φύσις, πόθεν τὰ ὄντα ... Vgl. auch *Cant.* 11 (GNO VI 337,16): ... οὐπω δὲ κατείληφεν ἢ ζητητικὴ τοῦ ἀνθρώπου διάνοια, τί κατ' οὐσίαν ὁ οὐρανός ἐστιν ἢ ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι τῶν φαινομένων ... ὅτι εἰ ταῦτα καταλαβεῖν οὐ χωρεῖ, πῶς τὴν υπερκειμένην τούτων καταλήψεται φύσιν; *Inscr. Ps.* II 14 (GNO V 155,25): αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ θεῖον ὃ τί ποτε τῇ φύσει ἐστίν, ἀνέφικτον μένει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ ἀληπτον ... Auch *De mortuis*, ed. G. HEIL (= GNO IX), Leiden 1967, 44–45 enthält eine Kritik an der vom Leben abgeschnittenen nutzlosen rein theoretischen Erkenntnis.

⁷ Vgl. *V. Mos.* II (GNO VII/I 97,18): ... ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρὴ τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων τὴν κατανόησιν ... *Oratio catechetica*, ed. E. MÜHLENBERG (= GNO III/IV), Leiden-New York-Köln 1996, 40,4. *De anima et resurrectione* (PG 46, 124 B): ... ἀπολυπραγμόνητον τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ, πῶς ἕκαστόν ἐστιν ... *CE* II 105 (GNO I 257,21 f.): ... αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὐτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον εἶασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι ...

Stelle wird ein Grundzug der christlichen Philosophie sichtbar, der bis ins hohe Mittelalter in einer langen Tradition erhalten blieb: Die Philosophie des Christentums ist eine Philosophie des Lebens. Schon Origenes hatte in diesem Sinne den Platonikern entgegengehalten, sie beschränkten die Wahrheitsfrage auf den Bereich des dialektischen Wissens, ohne sie auch im Hinblick auf das ganze Leben zu stellen. Die Platoniker haben so der Wahrheit den Ort eines lebensfernen theoretischen Wissens zugewiesen und die Wahrheit vom Leben getrennt. Das Spezifikum der christlichen Philosophie besteht nach Origenes deswegen darin, nach der Wahrheit des Lebens zu fragen. Die Wahrheit betrifft nach dieser christlichen Vorstellung nicht mehr nur die Äußerungen einer theoretischen, abstrakten Vernunft, sondern das Ganze des Lebens.⁸ Im Sinne dieser von Origenes vorgezeichneten Lebensphilosophie hat Gregor die schlechthinnige Gültigkeit der theoretischen Erkenntnis im Interesse des Lebens in Frage gestellt. Denn die aus der theoretischen Neugier erwachsenen abstrakten Fragen nach dem Wesen des Feuers und dgl. sind ganz überflüssig und unnütz. Daher muß diese Neugier und der auf ihr beruhende Forschergeist sich auf das "für das Leben Nützliche" beschränken.⁹ Um aber das herauszufinden, bedarf es der Selbsterkenntnis. Deswegen muß alles Wissen – das ist geradezu ein Charakteristikum der Vorstellung von der Philosophie als einer Lebensform – an das Wissen um sich selbst, d.h. an die Selbsterkenntnis zurückgebunden werden. Durch die neugierige Vernunft aber, die alle äußeren Dinge zu erforschen sucht, ist die Seele nicht in der Lage, sich selbst zu erforschen.¹⁰

Indem Gregor so die maßlosen Ansprüche der neugierigen, methodisch vorgehenden, auf Wesenserkenntnis zielenden theoretischen Vernunft zurückweist, will er jedoch nicht die Möglichkeit jeglichen zielgerichteten theoretischen Forschens in Frage stellen. Denn wie es in der 6. Oratio von *De beatitudinibus* ausdrücklich heißt, gibt es "viele Weisen" der Gotteserkenntnis. Eine davon ist, mit Blick auf die

⁸ Vgl. Th. KOBUSCH, Das Christentum als die wahre Religion. Zum Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum bei Origenes: *Origeniana Quarta* (Referate des 4. Internationalen Origenes-Kongresses), hrsg. v. L. LIES, Innsbruck-Wien 1987, 442–446.

⁹ CE II 118 (GNO I 260).

¹⁰ *De mortuis* (GNO IX 41,2–5): . . . τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ψυχὴ πάντα τὰ ἄλλα διερευνωμένη καὶ τὰ ἕξω ἑαυτῆς πολυπραγμονοῦσα καὶ ἀνιχνεύουσα ἑαυτὴν ἰδεῖν ἀδυνάτως ἔχει.

Schöpfung, Gott nicht in seinem Wesen, sondern als schöpferische Weisheit und so allgemein den seiner Natur nach Unsichtbaren und Unerkennbaren zu erkennen allein insofern er in seinen Wirkungen (ἐνέργειαι) sichtbar oder erkennbar geworden ist.¹¹ Die Erkenntnis solcher Wirkungen ist nach Gregor die Funktion, aber auch die Grenze der theoretischen Neugier.

II. METAPHYSIK DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

Nachdem Gregor in der 6. Oratio *De beatitudinibus* die Unmöglichkeit der theoretischen Erkenntnis des Wesens Gottes erwiesen und ihre Bedeutung auf ein "analoges" (p. 142,1) Erfassen der göttlichen Wirkungen beschränkt hat, stellt er diesem theoretischen Erkennen die Konzeption einer praktischen Gotteserkenntnis gegenüber. Sie beruht auf einer anderen Art der Metaphysik. Der Dingmetaphysik eher aristotelischer Prägung, in der das göttliche Wesen als theoretischer Gegenstand behandelt wird, tritt eine Metaphysik des Subjekts gegenüber, die in vielen Details an Plotins neue Konzeption der Metaphysik anknüpfen kann. Plotins Neubegründung der Metaphysik besteht gerade in einer Hinwendung zum Subjekt, dessen Geist- und Einswerdung nicht mehr nur von außen betrachtet, sondern vom Metaphysiker im Sinne geistiger Übungen selbst vollzogen wird. Das Transzendente erschließt sich so nicht mehr dem die Welt der Natur Transzendierenden, sondern durch die Selbsttranszendierung des Subjekts.¹²

In diesem Sinne ist auch nach Gregor der eigentliche Gegenstand der Metaphysik des Subjekts der "innere Mensch".¹³ Im Unterschied zum "homo phainomenon" (Kant), den wir nur "haben", macht der innere Mensch das aus, was wir als Menschen eigentlich sind.¹⁴ Gregors Lehre kann nicht nur als Metaphysik bezeichnet werden, sie

¹¹ *Beat.* 6 (GNO VII/II 141,1–27). Zum Unterschied zwischen den ἐνέργειαι und dem Wesen Gottes vgl. auch *De professione Christiana*, ed. W. JAEGER (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 138,14 ff; *CE* I 206 (GNO I 86,22 ff); I 426 (GNO I 150,25 ff).

¹² Vgl. dazu Th. KOBUSCH, *Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik*: L. HONNEFELDER/W. SCHÜSSLER (Hrsgg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 93–114.

¹³ Vgl. z.B. *Beat.* 6 (GNO VII/II 143,16).

¹⁴ Vgl. Gregorius Nyssenus, *De creatione hominis (Sermo primus)*, ed. H. HÖRNER (= GNO Supplementum), Leiden 1972, 13,4: ... ἕνα τὸν φαινόμενον καὶ ἕνα τὸν κεκρυμμένον τῷ φαινόμενῳ ... , τὸν ἔσω ἄνθρωπον. ἔσω τοίνυν ἔχομεν ἄνθρωπον

muß nach dem Selbstverständnis des Autors so genannt werden. Freilich ist es keine Metaphysik im Sinne reiner Theorie, wie sie bei den Aristoteleskommentatoren entwickelt wurde. Auch nicht im Sinne Plotins oder der neuplatonischen Autoren, die die Einswerdung mit dem Einen als Ziel der Kommentierung des *Parmenides*, des metaphysischsten unter den Dialogen Platons, ansahen. Denn von der Metaphysik als reiner Theorie und der Metaphysik als Vereinigung mit dem Einen ist – innerhalb der spätantiken Philosophie – eine dritte Form der Metaphysik zu unterscheiden. Sie ist am deutlichsten greifbar in der Kommentierung des Hohenliedes. Origenes hat diese neue Tradition begründet. Im Prolog seines Hoheliedkommentars entwirft er eine Wissenschaftslehre der “wahren Philosophie”, d.h. der christlichen Philosophie, die von fundamentaler Bedeutung ist und bis ins hohe Mittelalter immer wieder rezipiert und bisweilen modifiziert wurde.¹⁵ Danach ist die stoische Einteilung der Philosophie in Ethik,

καὶ διπλοὶ τινὲς ἔσμεν. καὶ γε ἀληθὲς τὸ λεγόμενον ὅτι ἔνδον ἔσμεν· ἐγὼ γὰρ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον· τὰ ἔξω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἐμά. οὐ γὰρ ἡ χεὶρ ἐγώ, ἀλλὰ ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς . . . ὥστε τὸ μὲν σῶμα ὄργανον τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς ὄργανον, ἄνθρωπος δὲ κυρίως κατ’ αὐτὴν τὴν ψυχὴν.

¹⁵ Vgl. im einzelnen Basilius, *Homilia in principium Proverbiorum* (PG 31, 388 A–B): ‘Ἡ μὲν γὰρ Παροιμία παιδευσὶς ἐστὶν ἡθῶν, καὶ παθῶν ἐπανάρθωσις . . . τὸ δὲ Ἄσμα τῶν ἁσμάτων . . . περιέχει . . . συμφωνίαν νύμφης καὶ νυμφίου· τουτέστιν ψυχῆς οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον; Theodoret, *Explanatio in Canticum Canticorum* (PG 81, 48 A): Καὶ αἱ μὲν Παροιμίαι τὴν ἡθικὴν ὠφέλειαν τοῖς βουλομένοις προσφέρουσιν· ὁ δὲ Ἐκκλησιαστής, τῶν ὁρωμένων ἐρμηνεύει τὴν φύσιν, . . . τὸ δὲ Ἄσμα τῶν ἁσμάτων, τὴν μυστικὴν συνάφειαν τῆς νύμφης καὶ τοῦ νυμφίου διδάσκει; Hieronymus, *In Ecclesiasten* I 1, ed. M. ADRIAEN (= CChr.SL 72), Turnhout 1959, 250,16–251,4; *Epistula* 30,1, ed. I. HILBERG (= CSEL 54), Wien-Leipzig 1910, 243; Johannes Cassianus, *Conlationes* III 6, ed. M. PETSCHENIG (= CSEL 13), Wien 1886 = 1966, 74; Gregorius Magnus, *In Canticum Canticorum* 9, 194 ff., ed. P. VERBRACKEN (= CChr.SL 144), Turnhout 1963, 12; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* II 24,8 (ed. W.M. LINDSAY, Oxford 1911 = 1962); id. *In libros veteris ac novi Testamenti prooemia* (PL 83, 164 A–B); Heiricus Autisiodorensis, *Homiliae per circulum anni* I 17, ed. R. QUADRI (= CChr.CM 116), Turnhout 1992, 146; Alcuin, *Commentaria super Ecclesiasten* (PL 100, 669 A); Rhabanus Maurus, *De Universo* V 3 (PL 111, 112 D–113 A); XV 1 (416 B–C); Walafridus Strabus, *Glossae in Canticum Canticorum* (PL 113, 1127 A–B); Remigius Autisiodorensis, *Enarrationes in Psalmos* (PL 131, 144 B–C; 148 C); Robert von Tumbalena, *Commentarium in Canticum Canticorum* (PL 150, 1364 A–B); Anselm von Laon, *Enarrationes in Canticum Canticorum* (PL 162, 1189 A); Hugo von St. Viktor, *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae* 1 (PL 175, 116 A–B); *Didaskalicon* 4,8, ed. C.H. BUTTIMER, Washington/DC 1939, 81; Richard von St. Viktor, *Explicatio in Canticum Canticorum Prologus* (PL 196, 409 B–C); Wilhelm von St. Thierry, *Excerpta de Libris beati Ambrosii super Canticum Canticorum* 6, ed. A. VAN BURINK (= CChr.CM 87), Turnhout 1997, 210; *Excerptum* 34 (ib. 240 f.); *Excerptum* 78 (ib. 306 f.). Zur Geschichte der Hoheliedauslegung vgl. R. HERDE, Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert: StMed 8 (1967) 957–1073. Ferner H. RIEDLINGER, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters, Münster 1958.

Physik und Logik bzw. Theologik auch im Bereich der christlichen Philosophie erkennbar und im Alten Testament, besonders in den Büchern Salomonis, schon vorgeprägt. Dementsprechend ist das Buch der Sprüche (*Proverbia*) als die Ethik, das Buch des Predigers (*Ecclesiastes*) als die Physik und schließlich das Hohelied (*Canticum Canticorum*) als die Eoptie – das ist der aus dem Mittelplatonismus stammende Name für die Einweihung in die höchsten Mysterien-, d.h. als die Metaphysik der christlichen Philosophie aufzufassen. Salomon hat als erster in diesem Sinne die Menschen die "göttliche Philosophie" gelehrt, indem er – getreu der mittel- und neuplatonischen Stufung des Wissens – an den Anfang das Buch *Proverbia* stellte, damit der Leser zunächst im Sittlichen Fortschritte mache, bevor er die Disziplin der Naturphilosophie im Buch *Ecclesiastes* betreibt, durch die er die Gründe und Naturen der sinnfälligen Dinge, aber auch die Hinfälligkeit und Fragilität derselben, die Eitelkeit der Welt, erkenne und in diesem Sinne zur Weltverachtung geführt werde. Durch diese Art der Katharsis und der Unterscheidung der Dinge wird die Seele am besten darauf vorbereitet, zu "den mystischen Gegenständen und zu der Betrachtung der Gottheit in reiner und geistiger Liebe" aufzusteigen, was den Inhalt des Liedes der Lieder ausmacht.¹⁶ Diese Unterscheidung zwischen den drei Liedern Salomonis als der Ethik, Physik und Metaphysik oder Theologie des Christentums ist nach Origenes weit hin rezipiert worden. So schreibt Evagrius Ponticus im ersten Kapitel seiner *Praktik*: "Das Christentum ist die Lehre unseres Retters, Christus, die aus dem praktischen, physischen und theologischen Teil besteht".¹⁷ Didymus der Blinde hat diese Aufteilung von Origenes fast wörtlich übernommen. Voraussetzung für eine solche Aufteilung der christlichen Philosophie ist, daß es noch keinen Unterschied gibt zwischen Philosophie und Theologie. Theologie ist im aristotelischen Sinne die höchste Stufe der wahren Philosophie. In diesem Sinne ist für die Tradierung des origenischen Verständnisses der christlichen Philosophie neben der Rufinschen Übersetzung ins Lateinische insbesondere auch Ambrosius von eminenter Wichtigkeit. Denn Ambrosius, der keinen

¹⁶ Vgl. Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques, tome I, éd. L. BRÉSARD/H. CROUZEL/M. BORRET (= SC 375), Paris 1991, c. 3,1–23, pp. 128–142; ebd. p. 138: *mystica*; auch für Gregor von Nyssa ist das Hohelied eine Mystagogie, vgl. u. Anm. 35

¹⁷ Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine, tome II, éd. critique des textes par A. GUILLAUMONT et C. GUILLAUMONT (= SC 171), Paris 1971, c. 1.

eigenen Hoheliedkommentar geschrieben hat,¹⁸ hat doch die Wissenschaftslehre des Origenes aus dem *Prooemium* übernommen und insbesondere auch seiner Schrift *De Isaac et anima*, die praktisch einen Kommentar zum Hohelied darstellt, zugrundegelegt. Hier erscheint neben der moralischen Lehre der *Proverbia* und der Naturlehre des *Ecclesiastes* das Hohelied als die "mystische Lehre" bzw. als die Lehre vom "Mystischen", nach der die Seele das Irdische transzendiert und in Liebe sich dem himmlischen Bräutigam hingibt.¹⁹ Ambrosius hat auch schon darauf hingewiesen, daß jedes Buch der Hl. Schrift auf diese Weise nach der Wissenschaftslehre des Origenes eingeteilt werden kann. So ist z.B. auch das Buch *Genesis* eine Form der christlichen Naturphilosophie, das Buch Deuteronomium dagegen eher der Moralphilosophie zugehörig.²⁰ Für das wissenschaftstheoretische Verständnis der Hl. Schrift, d.h. der christlichen Philosophie, ist es in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß – offenbar erst in späterer Zeit – auch die Evangelien zur Metaphysik der christlichen Philosophie gerechnet werden. So heißt es in der bedeutenden Schrift *De dialectica* des Alkuin, und Rhabanus Maurus hat dies in seinem Hauptwerk *De universo* wörtlich aufgenommen: "Aufgeteilt wird also die Philosophie in drei Teile, d.h. in Physik, Ethik und Logik. . . . Aus diesen drei Gattungen bestehen auch die göttlichen Eloquia der Philosophie. Denn sie pflegen entweder über die Natur Erörterungen zu geben, wie im Buch *Genesis* und im *Ecclesiastes*, oder über die Sitten, wie in den Proverbien und verstreut in allen Büchern, oder über die Logik, für die die Unsrigen die Theologie beanspruchen, wie im Hohelied und im heiligen Evangelium. Theologisch ist auch die Disziplin, die inspectiva als Metaphysik genannt wird, durch die wir die sichtbaren Dinge transzendieren und über die göttlichen und himmlischen Dinge . . . Betrachtungen anstellen".²¹ Von dieser Tradition

¹⁸ Im Mittelalter hat jedoch Wilhelm von Saint-Thierry eine Sammlung aller Bezugstellen auf das Hohelied bei Ambrosius gegeben: Wilhelm von St. Thierry, *Excerpta de libris beati Ambrosii super Canticum Canticatorum*, ed. A. VAN BURINK (= CChr.CM 87), Turnhout 1997.

¹⁹ Ambrosius, *De Isaac vel anima* 4,22–30, ed. C. SCHENKL (= CSEL 32), Wien 1897, 656–661. Vgl. auch *Expositio Evangelii secundum Lucam prologus* 2–3, ed. M. ADRIAEN (= CChr.SL 14), Turnhout 1957, 1 f.

²⁰ Vgl. Ambrosius, *Explanatio in Psalmum XXXVI*, 1, ed. M. PETSCHENIG (= CSEL 64), Wien-Leipzig 1919 = New York-London 1962, 70.

²¹ Vgl. Alcuin, *De dialectica* (PL 101, 952 B–C). Vgl. auch Rhabanus Maurus, *De Universo* (PL 111, 416 B–C). Vgl. auch Remigius Autissiodorensis, *Enarrationes in Psalmos* (PL 131, 148 B): *Sicut in mundanis libris, ita et in divinis quaerere potest unusquisque ad*

her, die nicht nur das Hohelied, sondern auch das Evangelium als Metaphysik der christlichen Philosophie versteht, verliert ein Satz wie der des Meister Eckhart: "*evangelium contemplatur ens in quantum ens*",²² den schon viele Mediaevisten, die diese patristische Tradition nicht kennen, als etwas schlechthin Neues gefeiert haben, alles Geheimnisvolle. Noch Meister Eckhart steht mit seinen wissenschaftstheoretischen Äußerungen offenkundig in dieser patristischen Tradition.

Die Metaphysik der christlichen Philosophie, soweit sie in den Kommentaren zum Hohenliede dargelegt ist, hat ganz ohne Zweifel sehr viele einzelne Motive und Begriffe aus den beiden anderen Metaphysiktraditionen, besonders aber aus der neuplatonischen Metaphysik, rezipiert. Gerade auch die formale Bestimmung der Metaphysik als *inspectiva* bei Origenes, nach der sie ein Transzendieren der Welt des Sichtbaren und die Kontemplation des Göttlichen ist, kann ohne die platonische Vorstellungswelt nicht verstanden werden.

Gleichwohl repräsentiert die Kommentierung des Hohenliedes einen Typ der Metaphysik, der von ganz eigener Art ist. Sie ist begründet in dem besonderen Charakter der Selbsterkenntnis, die – bedingt durch den Vers 1,8 des Hohenliedes – in allen Kommentaren eine wichtige Rolle spielt. E. Gilson hatte den Wesensunterschied zwischen dem griechischen und dem von ihm so genannten "christlichen Sokratismus" folgendermaßen festgelegt: "Die Griechen sagen: Erkenne dich selbst und lerne so, daß du kein Gott bist, sondern ein Sterblicher. Der Christ sagt: Erkenne dich selbst und lerne so, daß du ein Sterblicher, aber das Bild eines Gottes bist".²³ Doch man kann zweifeln, ob der Unterschied überhaupt im Inhalt der Selbsterkenntnis liegt. Vielmehr scheint ein eher formaler Unterschied zu bestehen. Origenes unterscheidet nämlich zwischen einer Selbsterkenntnis der Seele, bei der sie in ihrer Substanz, d.h. ihrem Sein nach, und einer anderen, durch die sie in ihren Dispositionen (*affectus*), d.h. ihrem Handeln nach, von sich selbst erkannt wird. Die erste Art der Selbsterkenntnis entspricht jener langen griechischen Tradition, die die Selbsterkenntnis als eine besondere Art des theoretischen

quam partem philosophiae spectet. Sed sicut in illis, ita et in istis quidam ad physicam, Ecclesiastes . . . et Genesis; quidam ad ethicam, ut Proverbia et Evangelia ex parte, quidam ad theoreticam, ut Cantica canticorum et Evangelia ex parte, quae nos ad contemplationem divinarum mittunt.

²² Vgl. Meister Eckhart, *In Johannem* n. 444 (LW III 380,13–14).

²³ Vgl. É. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934; deutsch: *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, 260.

Erkennens begriff. Bei der praktischen Selbsterkenntnis prüft sich die Seele in einer Gewissensprüfung, ob sie eine gute oder böse Disposition hat und ob ihr Handeln ihrem Charakter als Bild Gottes entspricht oder nicht.²⁴ Das Thema der Selbsterkenntnis in seiner doppelten Bedeutung ist Gegenstand der Metaphysik der christlichen Philosophie. Somit ist ein praktisches Element von Anfang an in diesem neuen Typ der Metaphysik enthalten. Noch deutlicher wird das, wenn man einen Blick auf die Geschichte der Hoheliedauslegung wirft. So versteht z.B. auch Gregor von Nyssa die drei salomonischen Bücher *Proverbia*, *Ecclesiastes* und Hoheslied im Sinne der drei philosophischen Disziplinen Ethik, Naturphilosophie und Metaphysik.²⁵ Ausdrücklich wird der Inhalt des Hohenliedes deswegen bei Gregor von Nyssa eine Form der Philosophie genannt.²⁶ Er hat auch den Terminus *technicus* für die Metaphysik, die "Épopteia", die schon der Mittelplatonismus wie auch Clemens von Alexandrien mit der Metaphysik des Aristoteles identifiziert hatten,²⁷ positiv aufgenommen. Gregor hat in diesem Sinne nicht nur die theoretische Philosophie und besonders die Metaphysik von der Ethik unterschieden, sondern gerade auch den, "der in sich hat, worauf seine Sehnsucht gerichtet ist", einen

²⁴ Origenes, *In Canticum Cantorum* 143,3 ff. Dazu vgl. die "note" (von M. BORRET) in: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome II (= SC 376), Paris 1992, 770–772, wo die treffende Charakterisierung von H. CROUZEL zitiert wird: "un petit traité de l'examen de conscience".

²⁵ F. DÜNZL scheint das in seinem gehaltvollen Aufsatz: Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich: JAC 36 (1993) 105 abzustreiten, doch sind die Bezugnahmen auf die origenische Einteilung in der 1. Oratio des Canticum-Kommentars und auch sonstwo sehr deutlich. Vgl. dazu auch Th. KOBUSCH, *Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie: Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (St. Andrews, 5–10 September 1990). Edited by Stuart George HALL, Berlin-New York 1993, 299 ff.

²⁶ In *Cant.* 6 (GNO VI 172,22) wird die Erzählung der Braut als Philosophie gekennzeichnet. Zu den verschiedenen Gebrauchsweisen des Wortes bei Gregor vgl. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 241, Anm. 4.

²⁷ Vgl. Theon von Smyrna, *De utilitate mathematicae* 15,16: ... ἐποπτεῖαν δὲ ὀνομάζει τὴν περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὰ τῶν ἰδεῶν πραγματείαν. Plutarch, *De Iside et Osiride* 382 D: διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν ... Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 176,2, ed. O. STÄHLIN (= GCS 52), Berlin ³1968, 108,27–30: ... τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ ἐποπτεία, ἣν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ. Vgl. auch *Stromata* II 47,4 (GCS 52, 138,12) und *Stromata* V 71,2 (GCS 52, 374,5). Ähnlich Ps.-Basilius, *Enarrationes in prophetam Isaiae* c. 5 (PG 30, 385 A): τό τε ἐπὶ τῆς φυσιολογίας ἀνώτερα προκόψας, τὰ καλούμενα παρὰ τισι μεταφυσικά, ἐποπτικὸς γενέσθαι δύναται.

“Metaphysiker” genannt.²⁸ In diesem Sinne wird Gott nicht ein Objekt einer Schau, sondern vielmehr als das, was der Mensch in sich hat, thematisch von der Metaphysik behandelt.²⁹ Denn das “Reich Gottes ist in uns”. Der Weg zur Gotteserkenntnis führt daher nicht über die Erkenntnis der Natur, sondern über die Hinwendung zum eigenen Innern. Die Selbsterkenntnis ist insofern Fundament jeglicher Dingerkenntnis, aber auch der Gotteserkenntnis.³⁰ Da jedoch der Mensch, gerade insofern er “innerer Mensch” ist, d.h. mit Freiheit absolut geadelt, Gleichnis Gottes ist, kann er in der Selbsterkenntnis auch Gott erkennen. Denn wenn der “innere Mensch” sich von allem Übel befreit und die Ähnlichkeit mit dem Urbild wiederherstellt, dann sieht er, wenn er auf die eigene Reinheit schaut, das Reine überhaupt. Im Abbild sieht er somit das Urbild.³¹ Wie jemand, der in einem Spiegel die Sonne sieht, statt sie unvermittelt anzuschauen, so gelangt auch der, der zu der ursprünglich eingegebenen Gnade der Abbildlichkeit aufsteigt, zu Gott, denn “ihr habt das Gesuchte in Euch selbst. Die Gottheit ist nämlich Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Befreiung von allem Übel”.³²

III. PRAKTISCHE METAPHYSIK

Entscheidend für das Verständnis dieser Art von Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis ist aber die Tatsache, daß Gregor sie von jedem theoretischen Erkennen unterschieden hat. Es handelt sich um

²⁸ *Inscr. Ps.* I 6 (GNO V 40,21–23): οὐκοῦν ὁ ἐν ἑαυτῷ ἔχων ὅπερ ἐπόθησε, καὶ αὐτὸς ἐποπτικὸς γίνεται καὶ τὴν τῶν ὄντων διασκοπεῖται φύσιν, und ebd. II 3 (GNO V 75,29–76,1): οἱ μὲν γὰρ τῇ θεωρητικῇ τε καὶ ἐποπτικῇ τῶν ὄντων φιλοσοφία τὸν νοῦν . . .

²⁹ *Beat.* 6 (GNO VII/II 142,13): . . . ὅτι οὐ τὸ γινῶναι τι περὶ θεοῦ μακάριον ὁ κύριος εἶναι φησιν ἀλλὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν θεόν.

³⁰ *Cant.* 3 (GNO VI 72,10): . . . τὸ γὰρ ἑαυτὴν ἀγνοεῖν ἀρχὴν ἀπεφάνησαν καὶ ἀκολουθίαν εἶναι τοῦ μηδὲ ἄλλο τι τῶν δεόντων εἶδέναι. πῶς γὰρ ἂν τις ἄλλο τι μάθοι ἑαυτὸν ἀγνοῶν; *Eccl.* 7 (GNO V 416,5): εἰ οὖν ἑαυτὴν ἢ κτίσις οὐκ οἶδε, τὰ ὑπὲρ ἑαυτὴν πῶς διηγῆσεται.

³¹ *Beat.* 6 (GNO VII/II 143,23): . . . ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾶ τὸ ἀρχέτυπον. Zum Grundgedanken einer durch Selbsterkenntnis vermittelten Gotteserkenntnis (εἰκὼν – ἀρχέτυπον) vgl. auch Plotin, *Enn.* VI 9, 11, 44. Gregor kann an anderen Stellen, wie z.B. *De mortuis* (GNO IX 41,6–19), auch umgekehrt deutlich machen, inwiefern die Seele nur dann, wenn sie auf ihr eigenes Urbild, d.h. den ursprünglichen, von Gott verliehenen Zustand, blickt, sich selbst genau, d.i. das “wahre Selbst” (40,23), sehen kann.

³² *Beat.* 6 (GNO VII/II 144,2). Zum ungegenständlichen Schauen bei Gregor vgl. auch E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 166–169.

eine Form praktischer Gotteserkenntnis und in diesem Sinne auch um eine praktische Metaphysik. Ausdrücklich unterscheidet Gregor nämlich zwei Weisen der Gotteserkenntnis, eine theoretische, die die allem überlegene Natur Gottes erkennt und dem Menschen in diesem Leben nicht möglich ist. Eine andere aber, durch die der Mensch aufgrund der "Reinheit" des Lebens mit Gott vereinigt wird, ist ihm sogar versprochen. Es ist genau dieser Gedanke von der durch einen entsprechenden Lebenswandel ermöglichten Vereinigung mit Gott, der die Metaphysik als praktische begründet.³³ Im Hintergrund dieser zentralen Gedanken der 6. Oratio der Schrift *De beatitudinibus* steht offenkundig die Metaphysik-Konzeption des Hoheliedkommentars, der sich ja selbst – Origenes folgend – als die Metaphysik (Epoptie) der christlichen Philosophie versteht, die von der in den salomonischen *Proverbia* dokumentierten Ethik und auch der im *Ecclesiastes* (kommentar) niedergelegten Physik der christlichen Philosophie zu unterscheiden ist.³⁴ Während die christliche Ethik in der Form der *Proverbia* die konkreten Handlungsanweisungen thematisiert und die Physik des *Ecclesiastes* durch den Aufweis der Nichtigkeit des Sinnfälligen das Herz von der Beziehung zur Welt des Sichtbaren reinigt, führt die Metaphysik des Hohenliedes die Seele in das Innere der göttlichen Geheimnisse. Die Metaphysik erscheint so bei Gregor im Sinne der neuplatonischen Mystagogie.³⁵ Zwar wird das Ziel dieser Metaphysik

³³ Mit Recht hat J. DANIELOU die Unterscheidung der beiden Arten der Gotteserkenntnis, die er "symbolische Erkenntnis" und "mystische Erkenntnis" nennt, geradezu zur Grundlage seines Buches, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1944, gemacht, vgl. 143, 209 ff, 221. Auch die (verglichen mit der theoretischen Erkenntnis) Andersartigkeit der "mystischen Erkenntnis", die das "Bewußtsein von der Anwesenheit Gottes" je in mir vermittele, hat Daniélou erkannt (209: "et l'union (ἐν ἑαυτῷ σχεῖν) qui nous introduit dans un autre ordre"). Aber es wird nicht deutlich, daß sich hier in Wahrheit eine Form theoretischer und praktischer Erkenntnis gegenüberstehen. Auch nach V.E.F. HARRISON, *Grace and Human Freedom according to Gregory of Nyssa*, Lewiston/NY-Queenston 1992; bes. 57 f, vgl. 112 ff, ist die Unterscheidung zwischen Erkenntnislehre und mystischer Theologie mit Bezug auf den "klassischen Text" der 6. Homilie über die Seligpreisungen gerechtfertigt: "The major difference is that that place is one's own soul, not other created realities perceived outside oneself."

³⁴ Vgl. *Cant.* 1 (GNO VI 17–18; 22).

³⁵ Gregor nennt die christliche Metaphysik ἡ ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα τῶν μαθημάτων μυσταγωγία (*Ecl.* 5 [GNO V 353,12]). Vgl. auch de *V. Mos.* II (GNO VII/I 45,10; 58,2) und *Cant.* 1 (GNO VI 22,16); 5 (136,2). Nicht nur die christliche Philosophie hat die Metaphysik als Mystagogie verstanden, sondern auch die pagane neuplatonische Philosophie, vgl. etwa Proclus, *Théologie Platonicienne* I 10, ed. H.D. SAFFREY/L.G. WESTERINK, Paris 1968, 5,17. 32,4. 41,5. 24,12. 81,9. III 29,8. IV 6,8.

auch "mystische Theorie" genannt,³⁶ aber es ist keine Theorie im Sinne der Aristoteliker, bei der das schauende Subjekt bliebe, was es ist. Vielmehr führt die Metaphysik im Sinne der Mystagogie zur Vereinigung der Seele mit Gott, so daß sie mit ihm "ein Geist wird durch die Vermischung mit dem Reinen und Unaffizierten".³⁷ Wie die Ethik, aber auch wie die Physik wird von Gregor die Metaphysik ganz in den Dienst der Philosophie als Lebensform gestellt. Das wird dadurch deutlich, daß die von P. Hadot im Blick auf die stoische, aber auch auf die spätantike Philosophie herausgearbeiteten Motive gerade im Hoheliedkommentar Gregors, freilich auch in anderen Werken, auftauchen. So muß nach Gregor die Seele auf der Hut sein, damit sie im Zustand des Wachseins die Begegnung mit dem Göttlichen vollziehen kann.³⁸ Auch um den unaufhörlichen Fortschritt durchführen zu können, den Gregor als eine wachsende Annäherung an das Göttliche versteht, muß die Seele ausdrücklich "wach" sein.³⁹ In diesem Sinne wird die *custodia cordis* ein großer und immerwährend thematisch behandelter Gegenstand der Metaphysik des Subjekts, die in der Spätantike fortgeführt und im 12. Jh., besonders bei Bernhard von Clairvaux oder den Viktorinern, wieder aufgegriffen wird.⁴⁰ Die Behütung seiner selbst ist aber am ehesten durch die

³⁶ Vgl. *Cant.* 1 (GNO VI 15,12).

³⁷ *Cant.* 1 (GNO VI 22,19): ... τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ἀνάκρασις. Ebd. 23,4: ... γένηται πνεῦμα ἐν διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀκτῆρατὸν τε καὶ ἀπαθὲς ἀνακράσεως ... Vgl. auch *De Instituto Christiano*, ed. W. JAEGER (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 85,20: λαβοῦσα δὲ τὴν τοῦ πνεύματος χάριν καὶ κολληθεῖσα τῷ κυρίῳ καὶ εἰς ἐν πνεῦμα μετ' αὐτοῦ γενομένη ... Vgl. auch *De virginitate*, ed. J.P. CAVARNOS (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 310,10. Zu der Vorstellung der Vermischung und anderen verwandten Vorstellungen, die auf Origenes zurückgehen, vgl. VÖLKER (Anm. 26) 276 f.

³⁸ *Cant.* 1 (GNO VI 21,14): ... φυλασσέτω σε, ἵνα ἐγειρομένῳ συλλαλήσῃ σοι. Vgl. *Cant.* 10 (314,7): ... διὰ τῆς θείας ἐργηγόρσεως δέχεται τοῦ θεοῦ τὴν ἐμφάνειαν ...

³⁹ *Cant.* 5 (GNO VI 159,15): αἰεὶ τε γὰρ ἐγείρεσθαι χρὴ καὶ μηδέποτε διὰ τοῦ δρόμου προσεγγίζοντας παύεσθαι. Ebd. 315,20: ... διὰ πάντος ἐργηγορέναι ... Vgl. auch *Inst.* (GNO VIII/I 76,11): δεῖ οὖν ἐργηγορέναι καὶ τηρεῖν πάντοθεν τὸν ἐχθρόν. Auch das "Wachsein" ist ein Motiv, das aus der Tradition der Lebensform-Metaphysik stammt. Vgl. z.B. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 10,106,2, ed. O. STAEHLIN/U. TREU (= GCS), Berlin 1972, 220 f. Plotin, *Enn.* VI 8, 16, 32, wo es mit der ὑπερνόησις, d.h. der Einsendung selbst, identifiziert wird. Vgl. auch Origenes, *In Lucam*, Frg. 80–Ra 195. Homélie sur S. Luc, ed. H. CROUZEL u.a. (= SC 87), Paris 1962, 536: καὶ ἐν "τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ" ἐστὶ ἐργήγορις, ...

⁴⁰ Viele dieser Motive sind im Epiktetkommentar des Simplicius aufgenommen, vgl. z.B. XLIII. Commentaire sur le Manuel d'Épictète, ed. I. HADOT, Leiden-New York-Köln 1996, 403,2: ἐντετάσθω σοι, φησὶν, ἡ προσοχή, τουτέστιν ἐργηγορεῖτω τὸ προσεκτικὸν τῆς ψυχῆς καὶ φυλαττέτω αὐτὴν ἐν ἐαυτῇ μένουσαν, ... Zur Tradition

rechte Selbsterkenntnis gewährleistet, die wachsam, mit besorgender Umsicht auf das je Eigene, d.h. die intelligible Natur, unter Vernachlässigung des Fremden achtet.⁴¹ Gregor hat die hier gemeinte "Umsicht" zwar nicht eigens thematisiert. Aber eine Spur jener alten Lehre läßt sich noch da erkennen, wo Gregor von dem "Unumsichtigen" unserer Seele spricht, das die Feinde abpassen.⁴² Denn es ist schon nach stoischer Lehre das Eigentümliche des Hegemonikon, d.h. der praktischen Vernunft, selbstsuffizient und in diesem Sinne frei zu bleiben, wenn sie über alle Dinge "umsichtig" urteilt.⁴³ Die Umsicht, von der hier die Rede ist, darf freilich nie mit so etwas wie dem sorgenfreien Umherschauen des Theoretikers im aristotelischen Sinne verwechselt werden. Das Umsehen meint als Terminus der Lebensform-Philosophie gerade das von der Sorge um sich selbst getriebene Wahrnehmen des Nützlichen und Schädlichen, des Guten und Bösen. Auch die besorgende Umsicht solcher Art, die damit als eine Kategorie der praktischen Philosophie ausgemacht ist, bleibt bis ins hohe Mittelalter, ja bis zu Heidegger, ein charakteristisches Motiv jener Metaphysik, die sich von dem Theorie-Typus der aristotelischen Tradition immer unterschieden wußte.⁴⁴ Im Sinne dieser als Lebensform

des Wachsamkeits- und Aufmerksamkeitsmotivs vgl. P. HADOT (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981) deutsch: *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991, 53–59; DERS.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995, 214 ff, 295, 363ff. Zur *custodia cordis* vgl. Bernhard von Clairvaux, *De diversis* s. 82 (ed. LEGLERCQ VI 1, 322).

⁴¹ *Cant.* 2 (GNO VI 63,18): ἀσφαλέστατόν ἐστι φυλακῆριον ἡμῶν τὸ ἑαυτὸν μὴ ἀγνοῆσαι . . . negativ formuliert ebd. 64,2: διὰ τοῦτο σφαλεροὶ φύλακές εἰσιν ἑαυτῶν τῇ περὶ τὸ ἀλλότριον σχέσει ἀφύλακτον περιορῶντες τὸ ἴδιον.

⁴² *Beat.* 7 (GNO VII/II 157,7): τὸ ἀποόρατόν τε καὶ ἀπερίσκεπτον ἡμῶν ἐπιφυλάσσουσιν.

⁴³ Vgl. Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* VIII 48, 1 f. *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum* lib. XII, ed. J. DALFEN, Leipzig ²1987, 73,29–74,1: . . . ὅταν εἰς ἑαυτὸ συστραφέν ἄρκεσθῇ ἑαυτῷ. . . καὶ περισκεμμένως κρίνῃ περὶ τινος.

Epicteti *Dissertationes* . . . III 15, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965, 277,10: ὅτι δεῖ περισκεμμένως ἔρχεσθαι ἐφ' ἑκάστα.

Plutarch, *De capiendi ex inimicis utilitate* 87 D. *Moralia* I, ed. W.R. PATON/J. WEGEHAUPT/M. POHLENZ, Leipzig 1974, 174,26: εὐλαβοῦμενον ζῆν καὶ προσέχειν ἑαυτῷ καὶ μῆτε πράττειν μηδὲν ὀλιγώρως καὶ ἀπερίσκεπτως μῆτε λέγειν . . .

Origenes, *In Matthaeum* 17,28. Origenes, *Werke* X: Matthäuserklärung I, ed. E. KLOSTERMANN (= GCS 40), Leipzig 1935, 662,10 f: ἀλλὰ περισκεμμένως καὶ μετὰ περισκέψεως.

Basilius, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 2. L'Homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même", ed. St. Y. RUDBERG, Stockholm u.a. 1962, 26,4 f: . . . προσέχε σεαυτῷ, τοῦτέστι πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει.

⁴⁴ Vgl. z.B. im lateinischen Sprachraum Minucius Felix, *Octavius* XVII, éd. J. BEAUJEU, Paris ²1974, 22 f: . . . *hominem nosse se et circumspicere debere quid sit, unde sit, quare sit* . . .

verstandenen Metaphysik, die das wahre Selbst des Menschen thematisiert, ruft der Logos der Seele zu, sie möge auf sich aufmerksam sein,⁴⁵ damit sie den inneren Menschen, das wahre Selbst,

Lactantius, *De divinis institutionibus*, lib. VI, c. 13. *Opera omnia* I/2, ed. S. BRANDT (= CSEL 19), Leipzig 1890, 532: *Circumspice conscientiam tuam et, quantum potes, medere vulneribus*.

Ambrosius, *De officiis ministrorum* 228. Saint Ambroise, *Les devoirs* I, éd. M. TESTARD, Paris 1984, 205: *ipse enim sibi et observandus et circumspiciendus est et ut adversum se cavendus, ita etiam de se tuendus*.

Leo Magnus, *Tractatus XXXIX*, c. V. *Sancti Leonis Magni Tractatus septem et nonaginta*, ed. A. CHAVASSE (= CChr.SL 138 A), Turnhout 1973, 218; 29,2-3 (= CChr.SL 138) 149-151: *circumspiciat se omnis anima christiana, et severo examine cordis sui interna discutiat*; vgl. *Epistula ad Demetriadem* (PL 55, 178 B).

Cassiodor, *Expositio Psalmorum* X, c. 6. *Opera* II/1, ed. M. ADRIAEN (= CChr.SL 97), Turnhout 1958, 115: *sed unusquisque circumspiciat conscientiam suam* . . .

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, lib. I, c. 36, ed. M. ADRIAEN (= CChr.SL 143), Turnhout 1979, 57: *In cunctis enim vigilanter debet se mens circumspicere atque in ipsa circumspeditionis suae providentia perseverare*. Ähnlich lib. XI, c. 39 (CChr.SL 143 A, 615 f); lib. XIX, c. 12 (971).

Johannes Cassianus, *Conlationes* VIII, c. 11, ed. M. PETSCHENIG (= CSEL 13), Wien 1886, 227: *Quamobrem summa sollicitudine et circumspeditione cavendum est a consiliis pravis* . . .; *Conl.* XI, c. 9 (324) u.ö.

De spiritu et anima c. 57 (PL 40, 822): *Idcirco necesse est, ut nos undique circumspiciamus et ubique custodiamus, ne aut prava agamus* . . .

⁴⁵ *Cant.* 2 (GNO VI 67,17): οὐκοῦν ἵνα μὴ ταῦτα πάθῃς, πρόσχε σεαυτῇ, φησὶν ὁ λόγος. . . Ebd. 69,12: οὐκοῦν αἰεὶ πρόσχε σεαυτῇ . . . Vgl. auch *De mortuis* (GNO IX 40,1): ὦ ἄνθρωπε, . . . Πρόσχε σεαυτῷ κατὰ τὸ Μωυσέως παράγγελμα καὶ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς τίς εἶ . . . Ebd. 40,23: . . . τὸν γε ἀληθῶς ἑαυτὸν ἰδεῖν . . .

Der Begriff der Aufmerksamkeit ist – nicht nur wegen Basiliius' entsprechender Schrift – ein zentraler Topos der Lebensform-Philosophie. Bisweilen ist er gleichbedeutend mit 'Philosophie'; vgl. Dio Chrysostomus, *Oratio* 13,28. Dio Chrysostom II, ed. J.W. COHOON, London-Cambridge/MA 1939 = 1961, 114; 30,41 (430,30-432,1) wird von dem wahrhaft Freien gesagt: *προσέχει δὲ τοῖς ἔνδον καὶ τούτοις τέρεται* . . .

Nach Plotin, *Enn.* V 1, 12, 13 macht die Aufmerksamkeit das Sein des Bewußtseins aus, vgl. auch Porphyrios, *De abstinentia* I 39, 2. Porphyre de l'abstinence I, éd. J. BOUFFARTIGUE, Paris 1977, 72,21-23: καὶ διαθέων γε ἄνω καὶ κάτω τῇ τῆς ἀντίληψως προσοχῇ ἐκεῖ πάρεστιν ὅπου ἡ ἀντίληψις. In diesem Sinne heißt es von Plotin in der *Vita Plotini* 8,19: συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἂν ποτε ἐχάλασεν. Auch im christlichen Bereich ist das Motiv breit aufgenommen worden: Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 20,120,1, ed. O. STÄHLIN (= GCS), Berlin ³1960, 178.

Origenes, *Selecta in Psalmos* (PG 12, 1128 A): τῆς προσοχῆς ἐργηγορήσεως καλουμένης. Φυλάττεσθαι γὰρ ἡμᾶς τὴν ἀπροσεξίαν βουλόμενος . . .

Basiliius, *Sermones de mortuis* (PG 32, 1373 C): μήτε οὖν τοῖς σοῖς, μήτε τοῖς περὶ σὲ ἀλλὰ σεαυτῷ μόνῳ πρόσχε.

Gregorius Nyssenus, *De mortuis* (GNO IX 54,18): διὰ προσοχῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἐκκαθαρθεῖς; vgl. *Cant.* 4 (GNO VI 123,10).

Zum Motiv der Aufmerksamkeit als der der Seele angemessenen Seinsweise vgl. P. HADOT, *Philosophie als Lebensform* (dt. Übers. v. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981), Berlin 1991, 53 ff, 60.

bewahre. Mit wünschenswerter Deutlichkeit tritt gerade in diesen Zusammenhängen der Unterschied zur traditionellen Metaphysik im Sinne einer reinen Theorie zutage: Während diese als Wissenschaft vom Seienden als solchen oder auch von einer höchsten Substanz eine Metaphysik des Gegenstandes darstellt, dreht sich in der Metaphysik als Lebensform alles um das Subjekt. Der entscheidende Grundgedanke der Metaphysik des Subjekts liegt darin, daß die Seele selbst bei der metaphysischen Erkenntnis des Göttlichen als ein sich Veränderndes, ja sogar als ein sich Verwandelndes, gedacht wird. Gregor stellt seine berühmte Lehre vom grenzenlosen Aufstieg ohne Stillstand in den Dienst dieses Grundgedankens. Denn die Seele wächst dabei jeweils über sich hinaus, indem sie "höher als sie selbst wird".⁴⁶ Dabei kommt ein Charakteristikum der menschlichen Seele, d.h. der geschaffenen intelligiblen Natur, zum Vorschein, durch das sie sowohl von allen Dingen dieser Welt wie auch von der ungeschaffenen göttlichen Natur unterschieden ist. Die Seele ist in einem bestimmten Sinne grenzenlos, so daß sie über sich hinausgehen kann. Da jedes geschaffene, sinnfällige Seiende nur sein kann, wenn und solange es in den Grenzen seiner eigenen Natur bleibt, ist eine "Ekstase" im Sinne des Außerhalb-seiner-selbst-Tretens in diesem Bereich gar nicht denkbar. Εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ γένοιτο, ἐκτὸς καὶ τοῦ εἶναι γενήσεται.⁴⁷ Aber auch von der göttlichen Natur heißt es: οὐδέποτε ἑαυτῆς ἐξισταμένη.⁴⁸ So muß die Fähigkeit der Ekstase und des Über-sich-Hinauswachsens als das unterscheidende Merkmal der menschlichen Seele angesehen werden. Sie ist die Voraussetzung dafür, was als das eigentliche Zentrum der Metaphysik des Subjekts angesehen werden muß, nämlich die Selbstverwandlung der Seele

⁴⁶ Vgl. *V. Mos.* II (GNO VII/I 112,18): ... αἰὲν πάντως ὑψηλότερα ἑαυτῆς γίνεται τῇ τῶν οὐρανίων ἐπιθυμία συνεπεκτεινομένη τοῖς ἔμπροσθεν ... Ebd. 139,2: ... ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον αἰὲν γινομένη τοῦ βίου ἐπαύξεισις ὁδός ἐστι τῇ ψυχῇ πρὸς τελείωσιν ... ὁ γὰρ διὰ τοσοῦτων ἀναβάσεων παρὰ πάντα τὸν βίον ὑψούμενος οὐκ ἠπόρησε γενέσθαι πάλιν ἑαυτοῦ ὑψηλότερος ... *Inscr. Ps.* I 7 (GNO V 43,14): ... ὁ ἐπὶ τοσοῦτον ἀναληφθεὶς τὴν διάνοιαν πάλιν τοῦ ὑπερκειμένου βαθμοῦ λαβόμενος γίνεται αὐτὸς ἑαυτοῦ μείζων καὶ ὑψηλότερος ... Ähnlich auch *Inst. Chr.* (GNO VIII/I 85,9 ff). Vgl. auch *Cant.* 8 (GNO VI 246,18): ... ὁ μὲν πρὸς σὲ τρέχων ἑαυτοῦ μείζων πάντοτε καὶ ἀνώτερος γίνεται αἰὲν διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἀναβάσεως ἀναλόγως αὐξόμενος ...

⁴⁷ *Eccl.* 7 (GNO V 411,15 ff), Zitat: 411,21. Vgl. auch *Cant.* 10 (GNO VI 309,5): ... ὅτε ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἐκστάσει γενόμενος εἶδε τὸ ἀθέατον κάλλος ... Ebd. 310,4: ... δι' ἧς (νηφάλιος μέθη) ἐξίσταται αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ θεωρεῖ τὴν εὐαγγελικὴν ὁθόνην ...

⁴⁸ *Cant.* 5 (GNO VI 158,9).

im Akt des metaphysischen Erkennens. Nach Gregor geschieht die praktische Gotteserkenntnis nämlich durch eine Angleichung der Seele an Gott. Die Verähnlichung mit Gott vollzieht sich aber nicht durch einen Aufstieg in Stufen, auf denen je gottähnlichere Gegenstände betrachtet werden, sondern durch eine "Umgestaltung", d.h. durch eine Verwandlung des ganzen Lebens, die in einem stufenmäßigen Aufstieg der Tugend besteht.⁴⁹ Deswegen besteht die Erkenntnis des Göttlichen nicht in der Betrachtung eines vorgegebenen vornehmsten Gegenstandes, sondern in der "Gottwerdung": Die Seele "wird" göttlich, indem sie auf das Gleichnis der unzerstörbaren Schönheit und das Abbild der wahren Gottheit, das sie selbst ursprünglich ist, schaut und in der Nachahmung "jenes wird, was jener ist".⁵⁰ Deswegen kann Gregor sagen, daß der Mensch in sich selbst wie in einem Spiegel Gott erkennt.⁵¹ Auf diese Weise greift Gott als ganzer Platz in der Seele und "wohnt" in ihr.⁵² Es ist durchaus ein Ineinanderübergehen: Gott ist in der Seele, aber diese geht auch über in Gott.⁵³ Metaphysik wird so zur Theologie, indem der Mensch sich dessen bewußt wird, daß er Gott in sich hat. So verstandene Theologie ist also eine Form der Metaphysik des Subjekts.⁵⁴

Nun ist die Transformation des eigenen Selbst nach Gregor wesentlich durch den Willen bedingt. Der Mensch wird und wandelt sich

⁴⁹ *Cant.* 5 (GNO VI, 160,8): ... τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον μεταμορφώσεως ... Ebd. 8 (250,14): ... ἀρχὴ γέγονεν ἡμῖν τῆς πρὸς τὸ θεῖον μεταποιήσεως ... Ebd. 6 (186,8): ... διὰ τῆς τῶν ὑψηλοτέρων ἐπιθυμίας μεταμορφούμενοι ... Ebd. 1 (29,15) spricht Gregor sogar vom μεταποιηθῆναι τῇ φύσει διὰ τῆς τοῦ κυρίου μαθητείας πρὸς τὸ θεϊότερον. Zum Bild der Stufen vgl. ebd. 5 (158,19): ὁρῶμεν τοίνυν ὥσπερ ἐν βαθμῶν ἀναβάσει χειραγωγουμένην διὰ τῶν τῆς ἀρετῆς ἀνοδῶν ἐπὶ τὰ ὕψη ... Vgl. auch E. MÜHLENBERG, Gregor von Nyssa: M. GRESCHAT (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche II, Stuttgart 1984 = 1993, 49–62, hier 60: "Das Hohelied ist für Gregor einer der Texte, deren auslegender Nachvollzug den Menschen umwandelt".

⁵⁰ *Cant.* 2 (GNO VI 68,4): μόνη σὺ γέγονας τῆς ὑπερεχούσης πάντα νοῦν φύσεως ἀπεικόνισμα, τοῦ ἀφθάρτου κάλλους ὁμοίωμα, τῆς ἀληθινῆς θεότητος ἀποτύπωμα, τῆς μακαρίας ζωῆς δοχεῖον, τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκμαγεῖον, πρὸς ὃ βλέπουσα ἐκείνο γίνῃ, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι, μιμουμένη τὸν ἐν σοὶ λάμποντα διὰ τῆς ἀντιλαμπούσης αὐγῆς ἐκ τῆς σῆς καθαρότητος.

⁵¹ *Cant.* 3 (GNO VI 90,11): ... ἐν ἑαυτῷ δὲ καθάπερ ἐν κατόπτρῳ βλέπει τὸν ἥλιον ...

⁵² *Cant.* 2 (GNO VI 68,15): ... ὅλος σοὶ χωρητὸς γίνεται καὶ ἐν σοὶ κατοικεῖ ...

⁵³ *Cant.* 6 (GNO VI 179,6): ... ὃ τε γὰρ θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γίνεται καὶ πάλιν εἰς τὸν θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται.

⁵⁴ *Cant.* 3 (GNO VI 84,13): ... ὃ τε γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸν θεὸν ἔχων καὶ ἐν ἑαυτῷ πάντως ἔχει ... Vgl. auch *Cant.* 7 (GNO VI 207,7): ... ὅτι μὲν οὖν ὁ τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῷ φέρων ...

zu dem, was er ist, durch den Willen. Gemäß der Tendenz des Willens vollzieht sich die Veränderung.⁵⁵ In diesem Sinne kann der Mensch zum Tier werden.⁵⁶ Aber in der menschlichen Seele eigenen Mutabilität liegt auch begründet, daß er über sich hinauswachsen und die Selbstveränderung zum Göttlichen durchführen kann.⁵⁷ Ja, das Göttliche nimmt im Menschen je die Gestalt an, "wie wir uns selbst Gott durch den Willen zeigen".⁵⁸ Es ist evident, daß Gregor mit dieser hier nur angedeuteten Willenslehre abhängig ist von Origenes' Lehre von der ontologischen Priorität des Willens vor dem Wesen.⁵⁹ Was aber die Eigentümlichkeit der Position Gregors betrifft, so besteht sie in der Konzeption einer praktischen Metaphysik, die schon in der engen wissenstheoretischen Verbindung zwischen der Epoptie und der Ethik, d.h. zwischen Theorie und Praxis, zum Ausdruck kommt.⁶⁰ Aber auch der Sache nach hat Gregor den Weg einer praktischen Metaphysik favorisiert gegenüber allen Versuchen der theoretischen Vernunft, sofern sie im Sinne des Aristoteles – wie Gregor unterstellt – als theoretische Neugier verstanden wird. Denn das, was theoretischem Begreifen seinem Wesen nach unzugänglich, unberührbar und schlechterdings entzogen ist, das wird durch die Reinheit der Tugenden erfäßbar, die durch ihre Reinheit das seiner

⁵⁵ *Cant.* 4 (GNO VI 102,4): ... δεκτική τῶν κατὰ γνώμην ἢ ἀνθρωπίνην γέγονε φύσις καὶ πρὸς ὅπερ ἂν ἡ ῥοπή τῆς προαιρέσεως αὐτὴν ἄγῃ, κατ' ἐκεῖνο καὶ ἀλλοιοῦται ...

⁵⁶ *Cant.* 8 (GNO VI 251,1): ... ἐπειδὴ γὰρ ἀποθέμενός ποτε τὸ θεῖον εἶδος ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν ὁμοιότητα τῆς ἀλόγου φύσεως ἐνθηριώθη πάρδαλις καὶ λέων ... Vgl. auch ebd. 4 (104,4 ff) und *Inscr. Ps.* II 14 (GNO V 156,24 f); II 16 (175,17 ff).

⁵⁷ *De perfectione*, ed. W. JAEGER (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 213,17: ... νυνὶ δὲ τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον ἢ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστὶν αὐξήσις, πάντοτε τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσεως ἐπὶ τὸ θεϊότερον μεταποιούσης τὸν καλῶς ἀλλοιούμενον.

⁵⁸ *Cant.* 9 (GNO VI 264,16): ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν τοῦτο παρὰ τῆς θείας φιλοσοφίας τὸ δόγμα μανθάνομεν ὅτι τοιοῦτον αἰεὶ γίνεται τὸ θεῖον ἡμῖν, οἷους ἂν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ διὰ τῆς προαιρέσεως δεῖξωμεν ...

⁵⁹ Dazu vgl. Th. KOBUSCH, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie: *ThQ* 165 (1985) 94–105 und DERS., Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie: Origenes. *Vir ecclesiasticus* (FS H.J. VOGT) hrsg. v. W. GEERLINGS/H. KÖNIG, Bonn 1995, 27–44.

⁶⁰ *Inscr. Ps.* II 3 (GNO V 76,6): ὅταν τοίνυν δι' ἀμφοτέρων ᾗ τὸ ἀγαθὸν κατορθούμενον, τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν θεωρητικὴν συνδραμούσης ... Vgl. *Cant.* 13 (GNO VI 394,2): ... οὔτε τῆς θεωρίας καθ' ἑαυτὴν τὴν ψυχὴν τελειούσης, εἰ μὴ καὶ τὰ ἔργα παρείη, τὰ τὸν ἠθικὸν κατορθοῦντα βίον, οὔτε τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας αὐτάρκη παρεχομένης τὴν ὠφέλειαν μὴ τῆς ἀληθινῆς εὐσεβείας τῶν γινομένων κατηγουμένης. Zur alexandrinischen Tradition dieses Gedankens s. VÖLKER (Anm. 26) 223.

Natur nach Reine und Unvermischte, durch ihre Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit das an sich Unzerstörbare und Unveränderliche und so allgemein durch die tugendhaften Taten die "wahre Tugend" sichtbar machen. Auf diese Weise wird das der theoretischen Vernunft Unsichtbare und Unzugängliche auf praktischem Wege sichtbar und erfaßbar gemacht, indem die Tugenden im Spiegel der Seele das Göttliche erscheinen lassen.⁶¹ Denn die Seele und der Mensch überhaupt gleichen einem Spiegel, insofern sie durch den jeweiligen Charakter eine bestimmte Gestalt gewonnen haben und im Sinne der Willensbewegung sich auch umgestalten können.⁶² Wenn aber die Seele durch ihr durch den Willen bedingtes sittliches Sein aus der Sicht praktischer Metaphysik als ein Spiegel des Göttlichen aufgefaßt werden können soll, dann muß auch das göttliche Wesen sittlicher Natur, d.h. tugendhaft, oder vielmehr die Tugend selbst sein. Eben dies ist eine These – Gott ist vollendete Tugend selbst-, durch die der Hoheliedkommentar, d.h. die Metaphysik der christlichen Philosophie, mit der Schrift über den Aufstieg des Moses verbunden ist.⁶³ Sie macht den eigentlichen Ansatz der praktischen Metaphysik des Gregor verständlich, wonach Gotteserkenntnis nur im Sinne der Metaphysik des praktischen Subjekts möglich ist, so daß – wie es in *De vita Moysis* heißt – der, der die wahre Tugend verfolgt, an Gott teilhat.

⁶¹ *Cant.* 3 (GNO VI 89,16): ... ὅτι ἐκεῖνο μέν, ὃ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστί, τὸ πάσης ὑπερκείμενον τῆς τῶν ὄντων συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀναφές ἐστίν καὶ ἀληπτον, ἡ δὲ ἐν ἡμῖν διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν καθαρότητος μυρεψομένη εὐωδία ἀντ' ἐκείνου ἡμῖν γίνεται μιμουμένη τῷ καθ' ἑαυτὴν καθαρῷ τὸ τῇ φύσει ἀκέραιον καὶ τῷ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ τῷ ἀφθάρτῳ τὸ ἀφθαρτον καὶ τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ ἀναλλοιώτον καὶ πᾶσι τοῖς κατ' ἀρετὴν ἐν ἡμῖν κατορθουμένοις τὴν ἀληθινὴν ἀρετὴν ... Ebd. 90,12: ... αἱ γὰρ τῆς ἀληθινῆς ἐκείνης καὶ θείας ἀρετῆς ἀκτίνες τῷ κεκαρθαμένῳ βίῳ ... ὁρατὸν ποιοῦσιν ἡμῖν τὸ ἀόρατον καὶ ληπτὸν τὸ ἀπρόσιτον τῷ ἡμετέρῳ κατόπτρῳ ἐνζωγραφοῦσαι τὸν ἥλιον.

⁶² *Cant.* 4 (GNO VI 104,1): ... καὶ αὐτὴ καλὴ γέγονας οἷόν τι κάτοπτρον τῷ ἐμῷ χαρακτῆρι ἐμμορφωθείσα· κατόπτρῳ γὰρ ἔοικεν ὡς ἀληθῶς τὸ ἀνθρώπινον κατὰ τὰς τῶν προαιρέσεων ἐμφάσεις μεταμορφούμενον ...

⁶³ *Cant.* 9 (GNO VI 285,16): ... ἐν γὰρ τρόπον τινὰ ἐστὶν ἀμφοτέρα ἢ τε τῆς τελείας ἀρετῆς καὶ ἡ τῆς θεότητος κτῆσις· οὐ γὰρ ἔξω ἡ ἀρετὴ τῆς θεότητος. Vgl. *V. Mos.* I (GNO VII/I 4,11): διότι αὐτός ἐστιν ἡ παντελής ἀρετὴ. *Ecdl.* 7 (GNO V 407,1): ... θεὸς δὲ ἡ παντελής ἀρετὴ ... Vgl. aber auch *Or. cat.* (GNO III/IV 45,11).

DAS BILD DER KAISERLICHEN FRAUEN BEI GREGOR VON NYSSA

Hartmut Leppin

I. Zur Panegyrik in der Spätantike – II. Pulcheria und Flacilla in ihren Leichenreden –
III. Panegyrik auf kaiserliche Frauen – IV. Die Zeitgenossen Gregors

Zum reichen Oeuvre Gregors von Nyssa gehören auch zwei Trauerreden, die weiblichen Angehörigen des kaiserlichen Geschlechts gelten, die eine der im Kindesalter verstorbenen Kaisertochter Pulcheria, die andere der Kaisergattin Flacilla. Beide stammen aus dem Jahr 386, die für Pulcheria wurde vermutlich am 25. August gehalten, die für Flacilla einige Wochen später.¹ Diese beiden Reden möchte ich im Folgenden aus althistorischer Sicht erörtern, wobei ich hauptsächlich nach dem Verhältnis dieser Texte zur spätantiken Kaiser- bzw. Kaiserinnenideologie frage.²

Die öffentlichen Repräsentation kaiserlicher Frauen erlebte ja unter der theodosianischen Dynastie eine merkliche Veränderung, die sich in den Reden niedergeschlagen haben mußte. Kenneth Holm, der bislang einzige Forscher, der sich mit diesen Reden unter ideologiegeschichtlichen Gesichtspunkten eingehender auseinandergesetzt hat, behauptet gar, daß Gregor einfach die neue offizielle Kaiserinnenideologie artikuliert habe.³ Diese These soll im Folgenden überprüft werden.⁴

¹ Gelegentlich liest man das Datum 385 (etwa J. DANÉLOU, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*: RSR 29 [1955] 346–372, 364 f; 372; J. BERNARDI, *La prédication des pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, 318). Doch Flacilla erlebte noch den Consulatsantritt des Honorius 386 mit: Claud., *De IV cons. Hon.* 158; vgl. zu den wichtigsten Quellen A.H.M. JONES/J.R. MARTINDALE/J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire I*, AD 260–395, Cambridge 1971, 371 f.

² Die maßgebliche Edition ist die von A. SPIRA, *Gregorii Nysseni opera IX. Sermones I*, Leiden 1967, 459–472 (*In Pulcheriam*), 473–490 (*In Flacillam*).

³ K.G. HOLM, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 3), Berkeley-Los Angeles-London 1982, 44: “In his oratio Gregory articulated a new official ideology for imperial women”. Seine Arbeit ist grundlegend für die ideologiegeschichtliche Auswertung der Trauerreden: 6 ff (23 ff zur Rede Gregors auf Flacilla). Ähnlich wie Holm R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*. Historische

Zunächst werde ich einige methodische Vorüberlegungen vor allem zum Verhältnis der Werke zur Panegyrik anstellen (I), sodann jene Äußerungen in den Reden, die sich auf die kaiserlichen Frauen beziehen, überprüfen (II). In einem dritten Schritt sollen zur Verdeutlichung ihrer Eigenart Gregors Reden auf andere kaiserliche Frauen aus der Zeit vor der theodosianischen Dynastie verglichen werden (III), schließlich die Rolle der Frauen in der Propaganda unter Theodosius d. Gr. erörtert werden (IV).

I. ZUR PANEGYRIK IN DER SPÄTANTIKE

Mit seinen Reden auf die beiden kaiserlichen Frauen begibt Gregor sich auf das glatte Parkett der Politik. Darauf war er, der gemeinhin als der weltabgewandteste der Kappadokier gilt, nicht gänzlich unerfahren, denn er hatte an mehreren Konzilien teilgenommen, vor allem aber war er schon einmal, auf dem Konzil von Konstantinopel für eine vergleichbare, ja weitaus heiklere Aufgabe herangezogen worden. Denn er hatte die Leichenpredigt auf Meletios zu halten, den Bischof von Antiochia, der die Leitung des Konzils übernommen hatte und dessen unerwarteter Tod den Erfolg der ganzen Versammlung in Frage stellte.⁵ Offenbar hatte Gregor die Worte gefunden, die dem Kaiser richtig erschienen, denn hier ist wohl am ehesten der Grund dafür zu suchen, warum Gregor einige Jahre später, als schweres Leid über die kaiserliche Familie und das Reich hereinbrach, wieder für eine entsprechende Predigt herangezogen wurde, obwohl in Konstantinopel Nektarios das Bischofsamt ausübte.⁶

und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996, der 89 unter anderem mit Bezug auf diese Reden erklärt, Gregor sei "ganz und gar ein theodosianischer Theologe" gewesen.

⁴ F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, 2 Bde. (= DOS 9), Washington 1966, 689 f geht unter diesem Gesichtspunkt knapp auf die beiden Reden ein. Da er sie aber ganz in die eusebische Tradition stellt, übersieht er die für die theodosianische Dynastie spezifischen Züge. BERNARDI (Anm. 1) 318 ff vermag diesen Predigten nicht viel abzugewinnen.

⁵ Dazu B. STUDER, *Meletius von Antiochien, der erste Präsident des Konzils von Konstantinopel (381)*, nach der Trauerrede Gregors von Nyssa, in: A. SPIRA (Hrsg.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (= PatMS 12), Philadelphia 1984, 121–144; vgl. A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* (= FKDG 15), Göttingen 1965, 53 ff. Zu Gregors Rolle auf dem Konzil s. STAATS (Anm. 3) 88 ff.

⁶ Ob die Eingangsworte der Rede auf Flacilla, worin Gregor erwähnt, daß geraume

Natürlich handelt es sich bei den Leichenreden auf die kaiserlichen Frauen zunächst einmal um Werke der Konsolationsliteratur, für die es eine lange Tradition in der heidnischen und christlichen Literatur gab.⁷ Zugleich aber mußte Gregor sich mit seinen Predigten auf kaiserliche Frauen, die ja nicht vor einem engen Kreis von Angehörigen, sondern in der Öffentlichkeit Konstantinopels vorgetragen wurden und die der Gattungstradition entsprechend ein Lob auf die Verstorbenen zu bieten hatten, in die Tradition der Panegyrik stellen, dem in unterschiedlichen Gattungen greifbaren Herrscherlob, das in der Spätantike höchste Bedeutung hatte. Zu dem Programm zahlreicher Feste – Regierungsjubiläen, Siegesfeiern, Geburten usw. – gehörten auch Reden, die den Kaiser oder seine Verwandten feierten.⁸ Der moderne Leser ist überrascht und enttäuscht, wenn er sich mit diesen Reden befaßt. Immer wieder, so scheint es, werden dieselben Leistungen, dieselben Tugenden hervorgehoben; jedem Kaiser wird versichert, er übertreffe alle seine Vorgänger. Die ganze Panegyrik scheint nichts als hohle und zu allem Überdruß noch phantasielose Schmeichelei zu sein.

Ein solches Urteil aber ist ahistorisch, wie die altertumswissenschaftliche Forschung gerade in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitet hat.⁹ Es verkennet die spezifischen Kommunikationsstrukturen des spätantiken Hofes. Nicht die Diskussion zwischen gleichwertigen

Zeit nach dem Tode Flacillas Schweigen geherrscht habe (GNO IX 475,3–16), auf Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Gestaltung der Trauerfeier hindeuten, muß offen bleiben.

⁷ Vgl. zum gattungsgeschichtlichen Hintergrund K.-H. UTHEMANN, Die Kunst der Beredsamkeit. Pagane Redner und christliche Prediger, in: L.J. ENGELS/H. HOFMANN (Hrsg.), Spätantike mit einem Panorama der byzantinischen Literatur (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4), Wiesbaden 1997, 265–320, 299 ff; s. ferner A. SPIRA, Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa: StPatr 9,3 (= TU 94), Berlin 1966, 106–114; A. CAIMI DANELLI, Sul genere letterario delle orazioni funebri di Gregorio di Nissa: Aevum 93 (1979) 140–161, insbes. 146 ff; vgl. aus der allgemeinen Literatur W. KIERDORF, *Laudatio funebris*. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede (= BKP 106), Meisenheim am Glan 1980, 112 ff zu lateinischen Leichenreden auf Frauen; M. MAUSE, Zur Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik (= Palingenesia 50), Stuttgart 1994, 122 ff, der umsichtig das nicht sehr umfangreiche Material zu kaiserlichen Frauen aus der lateinischen Panegyrik interpretiert.

⁸ Vgl. für diese Zusammenhänge P. BROWN, Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire, Madison 1992.

⁹ Vgl. schon J. STRAUB, Vom Herrscherideal der Spätantike (= FKGG 18), Stuttgart 1939 (ND 1964), 146 ff; ferner A. PABST, Einführung: Quintus Aurelius Symmachus, Reden, hrsg., übers. und erl. von A. PABST (= TzF 53), Darmstadt 1989, 1–45, 25 ff; MAUSE (Anm. 7) insbes. 1 ff; H. LEPPIN, Einleitung: Themistios, Staatsreden (= BGL 46), Stuttgart 1998, 1–26.

Partnern herrschte hier vor, sondern eine klare Hierarchie. Zudem gab es gewisse Erwartungen an das kaiserliche Verhalten, die durch die Panegyrik in Erinnerung gerufen wurden, und darin lag ein nicht immer unwirksamer Appell an den Kaiser, sich tatsächlich gemäß diesen Erwartungen zu verhalten. Solche impliziten Ermahnungen können für die Interpretation eine große Bedeutung haben.

Ferner ist die Gleichartigkeit der panegyrischen Reden nur eine scheinbare: Feine Nuancen, die der moderne Leser leicht übersieht, waren für die Zeitgenossen hörbar, und mit diesen Nuancierungen konnten unterschiedliche Formen der Selbstdarstellung der Kaiser zur Sprache gebracht werden. Wie deutlich wurde etwa die Bedeutung der Bildung unterstrichen? Welches Gewicht hatte demgegenüber die militärische Leistungsfähigkeit? Wie explizit war sein religiöses Bekenntnis? Solche Fragen stellten sich die Zeitgenossen, und sie wurden von den Rednern indirekt, mit feinen Andeutungen oder Akzentuierungen beantwortet.

Die Aufspürung entsprechender Anspielungen ist wichtig, ja zentral für die Interpretation von Panegyrik, wobei allerdings eine große Unbekannte die Arbeit erschwert: Wir wissen nicht, wie frei die Redner in ihren Äußerungen waren, ob sie bestimmte Vorgaben bekamen, ob ihre Reden gar einer Vorzensur unterlagen. Wahrscheinlich wurde hier in den einzelnen Fällen unterschiedlich verfahren.¹⁰ Doch selbstverständlich wurde von jedem Panegyriker größtmögliche Loyalität erwartet.

II. PULCHERIA UND FLACILLA IN IHREN LEICHENREDEN

Als Elemente des kaiserlichen Zeremoniells müssen auch Trauerreden, obschon sie keine Panegyriken im technischen Sinne sind, panegyrische Elemente enthalten. Sie sollen im Folgenden nachgewiesen werden.

Zunächst zur Leichenrede auf Pulcheria: Das Kind, das allenfalls sieben oder acht Jahre alt geworden war, hatte natürlich noch kein eigenes Profil entwickeln können, sich nicht durch besondere individuelle Leistungen hervorgetan. Daher mag Gregors Predigt recht unpersönlich erscheinen. Der größte Teil des Textes ist bestimmt

¹⁰ Wenn Gregor *In Flac.* (GNO IX 476,14–16) suggeriert, daß er die Rede nur auf Befehl (doch wohl des Kaisers) halte, so bewegt er sich im Bereich des Topischen, allerdings bedurfte es gewiß einer kaiserlichen Aufforderung, um Gregor am Amtssitz eines anderen Bischofs eine so gewichtige Rede halten zu lassen.

von allgemeinen Formeln der Trauer, deren Übermacht gerade bei einem so jung verstorbenen Wesen der Prediger eindringlich zum Ausdruck bringt, und des Trostes, den man als Christ in der Geringschätzung des irdischen Lebens und in der Hoffnung auf das himmlische findet.¹¹

Aber gerade damit, daß ihr Tod eine Massentrauer und allgemeine Betrübnis auslöst – dies bildet ein Leitmotiv der ersten Partie der Rede, wo, wie in der Konsolationsliteratur üblich, die Größe des Verlustes beschrieben wird¹² –, ist dann Pulcheria doch wieder etwas Besonderes; gerade hierin kommt ihre Rolle als kaiserliche Frau zum Ausdruck. Ihr Tod ist ein Zeichen des Unglücks, das alle Zeitgenossen bedrückt. Nicht zufällig erinnert Gregor daran, daß jetzt die Erinnerung an das ein Jahr zurückliegende Erdbeben in Nachbarstädten Konstantinopels wiederkehrt.¹³ Denn der Tod des Mädchens gleicht einem vernichtenden Erdbeben, weil sie zum strahlenden Glück der kaiserlichen Familie beigetragen hatte; daher vereint Konstantinopel sich mit den Herrschern in der Trauer.¹⁴ Und diese Trauer kam noch heftiger über die Menschen als die um das Erdbeben im Jahr zuvor.¹⁵

Unter zweierlei Aspekten wird die Prinzessin charakterisiert. Zum einen betont Gregor ihre Kindhaftigkeit und verwendet dafür eindringliche Metaphern wie die der noch nicht ganz flügge gewordenen zahmen Taube (περιστερά)¹⁶ oder der gerade ersprossenen Blüte (νεοθαλὲς ἄνθος), die noch nicht alle Knospen geöffnet hat;¹⁷ Gregor evoziert auch den Gedanken der Hoffnung, die jedes Kind weckt und die hier unerfüllt geblieben ist.¹⁸ Was er soweit äußert, hätte auch beim Tode eines gewöhnlichen Kindes gesagt werden können.

¹¹ Vgl. zu dem geistesgeschichtlichen und theologischen Hintergrund der Predigten R.C. GREGG, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories* (= PatMS 12), Cambridge/Mass. 1975, 219 ff. – Gregor von Nyssa hat eine eigene Schrift *De infantibus praemature abreptis* geschrieben (GNO III/II 67–97); s. zu der Schrift J. DANÉLOU, *Le traité "Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nyse: VigChr 20 (1966) 159–182*, der eine Datierung auf 385/6 vorschlägt (181 f), also in die Zeit der Trauerrede. Dieser Traktat bezieht sich indessen vornehmlich auf ganz junge, eben geborene Kinder. Daher steht der Gedanke im Zentrum, daß die betreffenden Kinder noch keine Sünden hatten begehen können. Das kam bei der im Kleinkindalter stehenden Pulcheria wohl nicht mehr in Frage; vgl. immerhin GNO IX 465,21–26.

¹² Sogar Gegenstände werden davon erfaßt: GNO IX 463,26–464,4.

¹³ GNO IX 461,6–9.

¹⁴ GNO IX 461,9–14.

¹⁵ GNO IX 462,6 f.

¹⁶ GNO IX 462,11; 15.

¹⁷ GNO IX 462,16 f.

¹⁸ GNO IX 462,17–24.

Die Besonderheit dieses Kindes läßt Gregor indessen nicht unerwähnt. Das Mädchen wuchs im kaiserlichen Nest auf (ἐντρεφομένη τῇ βασιλικῇ καλιᾷ) und besaß schon ein glänzendes Gefieder;¹⁹ sie war eine heilige Blüte (ἱερὸν ἄνθος),²⁰ wobei bekanntlich in der Spätantike alles, was den Kaiser umgab, als heilig qualifiziert wurde, das Wort also nicht in einem christlichen Sinne zu nehmen ist. Aus der Zugehörigkeit Pulcherias zum kaiserlichen Geschlecht ergeben sich Eigenarten: Das Kind weckt besondere Hoffnung und zeigt auch schon eine Ausstrahlung (χάριτες), die über sein Alter hinausgeht.²¹ Diese Formulierung ist auffällig: Nicht von den Tugenden des Kindes spricht Gregor hier, sondern er nutzt das einem noch unreiferen Menschen gemäßigere Wort χάριτες. Demnach scheint hier nicht die Idee des *puer senex* bzw. der *puella anilis* im strengen Sinne durchzuschlagen,²² sondern eine Vorstellung, die der Eigenart des Kindes zumindest in einem gewissen Umfang Rechnung trägt.

Sodann wird die Rolle des Mädchens innerhalb der Dynastie charakterisiert, und zwar in einer Metapher, die das ganze kaiserliche Haus erfaßt: "Ich selbst sah den hohen Schößling, die hochbelaubte Palme (ich meine die königliche Macht), die mit den kaiserlichen Tugenden wie mit ihren Trieben die ganze Welt überfangen hat und alles erfaßt: Ich sah, wie sie alles andere überwindet, der Natur aber nachgibt und sich in den Verlust der Blüte schicken muß."²³ Mit diesem Bild der Palme meint Gregor offenbar den Kaiser, der schützend über der Welt steht und alles beherrscht, aber doch gegen die Natur nicht ankommt.

¹⁹ GNO IX 462,11 f.

²⁰ GNO IX 463,22.

²¹ GNO IX 462,12 f; 463,1 Sp. Zur Verbindung dieses Wortes mit Kinder s. etwa Plat., *Gorg.* 485 B 4 (freundlicher Hinweis von H. Bernsdorff), allgemein zu χάριτες und Jugend in der griechischen Tradition B. MACLACHLAN, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton 1993, 53 f; 62 f.

²² Zur *puella anilis*, s. Chr. GNILKA, *Aetas spiritalis*. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens (= Theoph. 24), Köln-Bonn 1972, 31 f, Anm. 5; vgl. zum Lob für Kinderkaiser, die gerne als über ihr Alter hinaus gereift dargestellt werden, etwa W. HARTKE, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin 1951, 218 ff.

²³ Εἶδον ἐγὼ καὶ τὸ ὑψηλὸν ἔρνος, τὸν ὑψικὸν φοίνικα (τὸ βασιλικὸν φημι κράτος) τὸν ταῖς βασιλικαῖς ἀρεταῖς οἷόν τισι κλάδοις πάσης ὑπερανεστῶτα τῆς οἰκουμένης καὶ πάντα διαλαμβάνοντα· εἶδον αὐτὸν μὲν τῶν ἄλλων κρατοῦντα, τῇ τε φύσει καμπτόμενον καὶ πρὸς τὴν ἀποβολὴν τοῦ ἄνθους ἐπικλινόμενον (GNO IX 463,2–7).

Hierbei bleibt Gregor nicht stehen; weiter heißt es: "Ich sah auch die edle Weinrebe, die die Palme umschlang,²⁴ und die die Blüte unter Wehen geboren hatte, welche Wehen sie zum zweiten Mal, neuerlich durchzustehen hatte, in der Seele, nicht am Leib, als der Trieb abgerissen wurde."²⁵ Hier ist Flacilla gemeint, die Kaiserin. Das Bild stellt sie nicht mit dem Kaiser auf eine Ebene, vielmehr steht für sie eine Pflanze, die sich an der Palme emporrankt, doch ist damit eine unlösliche Verbindung angedeutet. Das ganze Kaiserhaus erscheint wie der Wuchs symbiotischer Pflanzen; die Kaisertochter ist daran eine Blüte, die zur Pracht des Gewächses beiträgt.²⁶

Offenbar ist Gregor in keiner Weise daran gelegen, dem Mädchen eine politische Funktion zuzuschreiben. Es spricht ihr weder Macht zu noch Kompetenz noch eine besondere Aufgabe. Aber Pulcheria trägt zur Ausstrahlung des Kaiserhauses bei, und daher ist auch ihr Tod ein öffentliches Ereignis. Rhetorisch wird der Tod des kleinen Mädchens genutzt, um das emotionale Band zwischen kaiserlichem Haushalt und Bevölkerung der Hauptstadt zu verstärken. In der eigentlichen Tröstungspartie geht Gregor kaum noch auf die Stellung des Mädchens ein, auch wenn er seine Herkunft erwähnt, als er betont, daß sie von dem einen Königreich in das andere, höhere übergehe.²⁷

Auffällig ist die Abwesenheit der beiden Kaisersöhne Arcadius und Honorius. Zwar war Honorius erst im Jahr zuvor geboren, und auch Arcadius zählte erst etwa acht Jahre. Doch dieser Knabe war zum Zeitpunkt der Rede bereits *Augustus*. Trotzdem ist von ihm keine oder so gut wie keine Rede.²⁸ Daraus, daß diese beiden – unter dynastischen Gesichtspunkten wertvolleren – Kinder noch vorhanden sind, gewinnt Gregor keinen Trostgrund. Seine Gedanken wandern, anders

²⁴ Zur Zucht von Reben an Bäumen, die als Vermählung bezeichnet wurde, s. D. FLACH, *Römische Agrargeschichte*, München 1990, 279.

²⁵ Εἶδον καὶ τὴν εὐγενῆ κληματίδα τὴν περιειλημμένην τῷ φοίνικι τὴν τὸ ἄνθος ἡμῖν τοῦτο ὠδίνασαν, οἷας ὑπέστη ἐκ δευτέρου πάλιν ὠδίνας ἐν ψυχῇ, οὐκ ἐν σώματι, ὅτε αὐτῆς οὗτος ὁ βλαστὸς ἀπετίλλετο (GNO IX 463,7–10).

²⁶ Daß eine Kaisertochter, auch wenn sie als Kind starb, schon im Principat höchste Ehren genießen konnte, zeigt der Fall der Nero-Tochter Claudia (Tac., *Ann.* 15,23), deren Verehrung der senatorische Geschichtsschreiber Tacitus allerdings mit deutlicher Mißbilligung beschreibt.

²⁷ GNO IX 465,9–11.

²⁸ Allenfalls GNO IX 461,14, wo Gregor von βασιλεῖς spricht, könnte Arcadius gemeint sein; dem sonstigen Duktus des Textes nach dürfte jedoch eher an Flacilla gedacht sein.

als in der säkularen Panegyrik üblich, nicht zur Zukunft des kaiserlichen Geschlechtes; es geht vielmehr um das Glück oder Leid, welches das Haus für die Welt bedeutet, und der Tod des Mädchens bedeutet Leid.²⁹

Auch in der Trauerrede auf Flacilla wird betont, daß die Trauer die ganze Oikumene erfasse und daher jene über Kriege und Naturkatastrophen, die lokal begrenzt seien, übersteige.³⁰ Wie bei Pulcheria wird die allgemeine Anteilnahme an der Trauer betont, in die sogar die Natur einzustimmen scheint.³¹ Besonders das Schicksal Thrakiens, das ja über Jahre hin unter barbarischen Invasionen gelitten hatte, ist mit diesem Leid verknüpft, denn auf einer Reise in diese Landschaft starb Flacilla.³²

Worin besteht die Bedeutung Flacillas? Hier bietet Gregor sich ein reicherer Stoff dar als im Falle Pulcherias: Sie hat als Frau beinahe alle Vorbilder an Tugend übertroffen, alle Tugenden des Körpers und der Seele haben sich in ihr vereint, man staunt, daß eine solche Ballung von Tugenden in einem Leib überhaupt möglich sei.³³ Und das Glück ihres Zeitalters war erfüllt, als diese Frau den Thron bestieg und die ganze Welt mit dem Glanz ihrer Tugenden erleuchtete.³⁴ Festzuhalten bleibt, daß ihre Tugenden von der Kaiserinnenwürde unabhängig waren.

Ausführlich kommt Gregor auch auf ihr Verhältnis zu dem kaiserlichen Gatten zu sprechen, der durch Gottes Votum über die ganze Welt gesetzt worden war. Sie ist ihm Gefährtin im Leben wie im Kaisertum, und sie macht die Untertanen glücklich, indem sie ihm eine Helferin zum Guten ist.³⁵ Diesen Gedanken konkretisiert Gregor mit einem Stichwort, das für die spätantike Kaiserideologie zentral ist, mit dem der *Philanthropia*, einer Kaisertugend, die gnädiges Verhalten forderte und die bei Heiden und Christen gleichermaßen in Ansehen stand.³⁶ Wenn *Philanthropia* zu üben war, schritt Flacilla

²⁹ Die Zugehörigkeit zum kaiserlichen Haus manifestierte sich auch äußerlich: Das Mädchen trug Purpur (GNO IX 465,10 f).

³⁰ GNO IX 477,13–21. Flacilla ist möglicherweise die edle und schöne Frau, die Gregor in *Meletium* (GNO IX 448,5–10) erwähnt, vgl. STUDER (Anm. 5) 127.

³¹ Besonders eindringlich bei der Beschreibung von Flacillas Überführung aus Thrakien nach Konstantinopel (GNO IX 481,17–482,25).

³² GNO IX 480,1–15.

³³ GNO IX 478,12–16.

³⁴ GNO IX 478,16–20.

³⁵ GNO IX 478,20–479,1.

³⁶ Zur Bedeutung der *Philanthropia* als Kaisertugend s. etwa G. DOWNEY, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ: Hist.*

an der Seite ihres Mannes, ja, mitunter ihm sogar voran.³⁷ Frömmigkeit, Fürsorge und Gerechtigkeit waren dem Paar ebenfalls gemein.³⁸ Ja, es entstand zwischen dem Paar ein regelrechter Wettstreit darin, Gutes zu tun, und dabei gab es keinen Verlierer.³⁹ Überhaupt waren Kaiserin und Kaiser einander in einzigartiger Weise zugetan.⁴⁰ Diese Aufzählung von Tugenden mag auf manch einen beliebig wirken, doch bemerkenswert ist daran, daß sie hier nicht spezifisch christlich formuliert werden. Auch die Frömmigkeit war ja, wenn auch anders verstanden, für heidnische Herrscher ebenso zentral wie für christliche.

Die Kaiserin wird auch in dieser Partie dem Kaiser nicht völlig gleichgestellt; daß letztlich Theodosius die entscheidende Kraft ist, gibt auch Gregor noch zu verstehen. Aber die Kaiserin besitzt große Bedeutung für die Regierungspraxis; Gregor erklärt sogar, daß die Waage in Hinblick auf die Philanthropia nach beiden Seiten ausgeglichen gewesen sei.⁴¹

Als Gregor den Tod der Kaiserin heftiger beklagt, kommt es scheinbar zu einer Wiederholung der Tugendaufzählungen, doch verlagern sich jetzt die Akzente, nicht nur deswegen, weil allein die Kaiserin, nicht mehr das kaiserliche Paar betrachtet wird: "Dahingegangen ist der Schmuck der Kaiserherrschaft, das Steuer der Gerechtigkeit, das Abbild der Philanthropia oder besser: ihr Urbild. Fortgenommen wurde das Vorbild der Gattenliebe, das keusche Geschenk der Sittenzucht, die zugängliche Erhabenheit, die unverächtliche Friedfertigkeit, die hohe Demut, das freimütigste Schamgefühl, die mannigfaltige Harmonie der Qualitäten".⁴² In dieser mit Oxymora durchsetzten, eindringlichen Aufzählung werden Tugenden angeführt, über die sich zumindest in Hinblick auf eine Frau Christen und Heiden dieser Epoche leicht hätten verständigen können, auch da, wo die Demut schon einen christlichen Akzent setzt.

4 (1955) 199–208; L.J. DALY, Themistius' Concept of φιланθρωπία: Byz. 45 (1975) 22–40; LEPPIN (Anm. 9) 24 f.

³⁷ GNO IX 479,1–3.

³⁸ GNO IX 479,6–8.

³⁹ GNO IX 479,8–10.

⁴⁰ GNO IX 479,10–21.

⁴¹ GNO IX 479,3 f.

⁴² Οἶχεται τῆς βασιλείας τὸ ἐγκαλλιώπισμα, τὸ τῆς διακιοσύνης πηδάλιον, ἡ τῆς φιλανθρωπίας εἰκὼν, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον. ἀφηρέθη τῆς φιλανδρίας ὁ τύπος, τὸ ἀγνὸν τῆς σωφροσύνης ἀνάθημα, ἡ εὐπρόσιτος σεμνότης, ἡ ἀκαταφρόνητος ἡμερότης, ἡ ὑψηλὴ ταπεινοφροσύνη, ἡ πεπαρησιασμένη αἰδῶς, ἡ σύμμικτος τῶν ἀγαθῶν ἁρμονία (GNO IX 480,15–20).

Doch die Fortsetzung, die durch ein das Einleitungswort des Abschnitts wiederholendes οἴχεται („dahingegangen ist“) als ein zweiter, gleichwertiger Teil gekennzeichnet wird, enthebt die Aufzählung dieser Neutralität: „Dahingegangen ist der Eifer für den Glauben, die Säule der Kirche, der Schmuck der Altäre, der Reichtum der Armen, die segensreiche Rechte, der gemeinschaftliche Hafen der Beladenen“.⁴³ Hier ist der Bezug zum Christentum unstreitig: Es geht um den Glauben, und um den Einsatz für ihn, durch Unterstützung der Kirche und durch Hilfe für die Unglücklichen. Flacilla verkörpert nicht einfach das vollendete Kaisertum, sie verkörpert vielmehr das vollendete christliche Kaisertum.

Dem entsprechen dann auch die Gruppen der Trauernden, die Gregor aufzählt: Voran stehen Jungfrauen, Witwen, Waisen, gerade die drei Gruppen, denen die besondere Zuwendung der christlichen Kirche galt.⁴⁴ Doch jeder Stand soll trauern, selbst die Priesterschaft.⁴⁵

Vor allem hat man den Herrn zu fragen, warum ein solches Leid über die Menschen kam. Gregor formuliert als Antwort eine doch wohl rhetorische Frage: „Erging vielleicht wegen der stärker werden-den Gottlosigkeit der vielfältigen Häresien das Urteil gegen uns?“⁴⁶ und er spielt in diesem Zusammenhang auf den Tod Pulcherias an, der ja kurz zuvor erfolgt war.⁴⁷ Diese Stelle ist brisant: Der Redner wagt so weit, wie es eben im Rahmen der Panegyrik möglich ist, Kritik am Kaiser, dem implizit eine unzureichende Bekämpfung der Häresien unterstellt wird.

Mit diesen mahnenden Andeutungen endet Gregors Beschreibung des Wirkens Flacillas auf Erden, und er geht zum Trost für die Gemeinde über, wobei er wie bei Pulcheria die Gelegenheit nutzt, mit der Doppelbedeutung von irdischem und himmlischem Königreich zu spielen.⁴⁸ Erneut kann er bei dieser Gelegenheit auf das irdische Leben Flacillas zu sprechen kommen, welches die Hoffnung erweckt,

⁴³ Οἴχεται ὁ τῆς πίστεως ζῆλος, ὁ τῆς ἐκκλησίας στῦλος, ὁ τῶν θυσιαστηρίων κόσμος, ὁ τῶν πενομένων πλοῦτος, ἡ πολυαρκῆς δεξιὰ, ὁ κοινὸς τῶν καταπονουμένων λιμήν (GNO IX 480,21–23).

⁴⁴ GNO IX 480,24 f.

⁴⁵ GNO IX 480,25–481,1 f.

⁴⁶ Ἡ τάχα διὰ τὸ πλεονάσαι τὴν ἀσέβειαν τῶν ποικίλων αἱρέσεων αὐτὴ καθ' ἡμῶν ἡ ψῆφος ἐκράτησεν (GNO IX 481,6–8).

⁴⁷ GNO IX 481,8–14. In diesem Kontext wird das in der Rede auf Pulcheria verwendete Pflanzenbild aufgenommen.

⁴⁸ GNO IX 483,13–484,2; 486,17.

daß sie ins Himmelreich gelangen werde. Sie hat Werke der Barmherzigkeit getan: andere mit Kleidern bedeckt, Hungernde genährt, Gefangene wurden von ihr nicht nur besucht, sondern verdankten ihr die Freiheit, zum Tode Verurteilte erfuhren dank ihr eine Art von Wiederauferstehung, weil sie Gnade fanden;⁴⁹ noch im Gedenken an ihren Tod wurde ein junger Mann begnadigt.⁵⁰

Neuerlich konzentriert Gregor sich auf spezifisch christliche Tugenden und unterstreicht noch einmal Flacillas Demut (*ταπεινοφροσύνη*), die gerade angesichts ihrer herausgehobenen Position als Kaiserin Bewunderung verdient,⁵¹ um schließlich wieder auf die Liebe zu ihrem Gatten zu sprechen zu kommen. Die Auflösung des Bandes körperlicher Liebe bewirkt eine Teilung der Güter, wie Gregor in einer etwas überraschenden Argumentation ausführt. Unter den wertvollsten Gütern, den Kindern, hat sie ihrem Mann die beiden Söhne – gemeint sind Arcadius und Honorius – zur Leitung seines Reiches hinterlassen und nur die Tochter mitgenommen.⁵² Hier berührt Gregor also einmal die dynastische Frage.

Mit den Schlußsätzen kommt der Prediger auf ein besonders wichtiges Thema zu sprechen, das er zuvor nicht explizit behandelt hatte: Flacilla hat nicht nur das Heidentum gehaßt, sondern, und das ist ihm wichtig, mit derselben Energie die Arianer bekämpft, die eigentlich nichts anderes seien als Heiden.⁵³ Denn die Herrscherin habe seit jeher nur an die Dreieinigkeit geglaubt und sei daher in Abrahams Schoß gelangt.⁵⁴ Mit einem Lob Christi schließt die Trauerrede.

Dieser letzte Abschnitt nimmt Gregors in der Frageform formulierte Erklärung der Häufung von Unglücksfällen auf: Es geht erneut um den Kampf gegen Häresien. Dies spricht dafür, daß Gregor einen aktuellen religionspolitischen Anlaß für seine Rede sah, die Gefahr, daß der Kampf gegen den Arianismus, der wohl tatsächlich von Flacilla forciert wurde,⁵⁵ erlahmen könne.⁵⁶ Die Trostpredigt wird zur Mahnung.

⁴⁹ GNO IX 487,12–25.

⁵⁰ GNO IX 488,1–5; vgl. 479,5 f.

⁵¹ GNO IX 488,5–15.

⁵² GNO IX 488,15–489,3.

⁵³ GNO IX 489,5–12.

⁵⁴ GNO IX 489,12–490,2.

⁵⁵ Für diejenigen, die von Justinas gleichzeitigem Wirken zugunsten des "Arianismus" wußten, muß darin eine besondere Pointe gelegen haben, da die kaiserlichen Frauen in Ost und West so unterschiedliche religiöse Haltungen zeigten. Der Luciferianer Faustinus widmete seine Schrift *Adversum Arianos et Macedonianos* Flacilla (Genn., *Vir.*

Die Rede auf die Kaiserin Flacilla bietet in mancherlei Beziehung Übereinstimmungen mit der für ihre Tochter: Auch der Tod Flacillas ist verbunden mit anderen Unglücksfällen, auch ihr Tod bringt über Menschen und Natur Leid. Doch muß Gregor nicht bei diesen allgemeinen Feststellungen verharren, er kann der Kaiserin in viel konkreterer Weise Lob spenden und hat jetzt Gelegenheit, auch von Tugenden sprechen. Dieses Lob der Kaiserin erfolgt in drei Stufen: Zunächst zählt Gregor hergebrachte Tugenden auf, die sie in einem partnerschaftlichen Wettstreit mit ihrem Mann beweist, dann nennt er noch einmal die bekannten Tugenden für die Kaiserin allein, ergänzt sie und übersteigert sie durch die christliche Tugenden, schließlich kommt er als Höhe- und Schlußpunkt seiner Rede auf ihren Kampf gegen den Irrglauben zu sprechen. Die älteren Kaisertugenden werden durch die christlichen allenfalls zu einem Teil ersetzt, vielmehr ergänzt und übertroffen. Eine spezifisch christliche Kaiserinnenethik läßt sich aus diesen Bemerkungen rekonstruieren, die auf die antike Tradition aufbaut.

Das Bild, wie es Gregor zeichnete, sollte für die christliche Tradition bestimmend bleiben. Ihm entspricht die Darstellung der Kaiserin in einem Teil der Kirchengeschichtsschreibung, die unter Theodosius II. eine Blüte erlebte:⁵⁷ Während Sokrates die Kaiserin nur als Mutter der Söhne des Theodosius erwähnt,⁵⁸ messen Sozomenus, der der Schwester Theodosius' II., Pulcheria (d. J.), nahestand,⁵⁹ und Theodoret ihr größere Bedeutung bei. Sie erscheint bei diesen Kirchenhistorikern als diejenige, die den Kaiser beim orthodoxen Glauben halten muß,⁶⁰ in einem – für sein Geschichtswerk ungewöhnlichen – Exkurs zu einer Einzelperson schildert Theodoret sogar in viel detaillierterer Weise als Gregor, wie sie Werke des Glaubens verrichtet und dabei Demut

ill. 16 [PL 58,1069]), deren Ruhm als Kämpferin gegen Häresien somit auch in den Westen gedungen war.

⁵⁶ A. LIPPOLD, Theodosius I.: PRE.S 13 (1973) 837–961, 871 f beobachtet, ohne auf Gregors Rede Bezug zu nehmen, daß Theodosius 385/6 nicht gegen Häretiker und Heiden vorging (abgesehen von den Aktivitäten des Cynegius) und anscheinend nicht einmal die Einhaltung seiner früheren harten Gesetzgebung erzwang.

⁵⁷ Vgl. dazu H. LEPPIN, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II.: Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret (= Hypomnemata 110), Göttingen 1996, 118.

⁵⁸ 4,31,18; 5,12,3.

⁵⁹ LEPPIN (Anm. 57) 249 ff.

⁶⁰ Soz., 7,6,3; Thdt., HE 5,19,1–5.

zeigt.⁶¹ Auch in die sonstige östliche Überlieferung ist sie als die vorbildhaft christliche Kaiserin eingegangen.⁶²

III. PANEGYRIK AUF KAISERLICHE FRAUEN

Ein Blick zurück auf die Geschichte der Panegyrik für kaiserliche Frauen: Das Vergleichsmaterial zu den beiden hier vorgestellten Reden ist bedauerlicherweise schmal.⁶³ Aus dem Principat, der ja überhaupt wenige panegyrische Texte bietet, hat sich kein Text vollständig erhalten.⁶⁴ Nur in inschriftlichen Fragmenten auf uns gekommen ist die Rede Hadrians für seine Schwiegermutter Matidia.⁶⁵ Der Zustand der Rede ist so fragmentarisch, daß sich aus ihr nur wenige Schlüsse ziehen lassen.⁶⁶ Etwas ergiebiger ist der Panegyrikus auf

⁶¹ Dabei gibt es Anklänge an die Taten Helenas (vgl. 1,18,8).

⁶² Noch bei Zonaras (13,18) tritt sie als γυνή εὐσεβῆς καὶ σώφρων καὶ φιλόπρωχος ("fromme, sittsame und mildtätige Frau") auf (vgl. *Suda* Π 1685, wo allerdings σώφρων fehlt). Anders im Westen. Dort scheint man diese Überhöhung von Kaiserinnen nicht akzeptiert zu haben: Schon Ambrosius ist sehr zurückhaltend in seinem (allerdings Jahre später erfolgten) Lob, vgl. *Ob. Theod.* 40 (CSEL 73, 392), wo er die Kaiserin nur als *fidelis anima deo* bezeichnet; auffälligerweise enthält der Bericht über die Kreuzauffindung durch Helena in den folgenden Abschnitten 40–48 ein weitaus weniger emphatisches Lob Helenas als die entsprechenden Partien bei Euseb (*VC* 3,41,2–47,4). Auch Claudians *Laus Serenae* (30 [29]), die der mit Stilicho verheirateten Kaisernichte Serena gilt, ist im Lob der Heldin weitaus zurückhaltender als die östlichen Autoren. Der Dichter betont ganz konventionell Sittlichkeit (11–33; 140–145), Ansehen der Familie (34–49) und der Herkunftregion (50–69) sowie Bildung (146–159); 100 ff wird zwar die Nähe zum Kaiser betont, Serena soll sogar geeigneter als Flacilla (!) gewesen sein, den Zorn des Kaisers zu dämpfen (134–139), aber dies wird nicht unmittelbar auf das Regierungshandeln bezogen; in Hinblick auf ihren Gatten Stilicho ist Serena jemand, der mitzittert (212–225) und ihm in der Heimat den Rücken freizuhalten versucht (225–236).

⁶³ Bei Menander Rhetor, dessen Werk grundlegend für das Verständnis der kaiserzeitlichen Panegyrik ist, spielt das Lob auf die Kaiserin keine Rolle. Es wird lediglich erwähnt, daß der Redner dann, wenn die Kaiserin würdig ist, erwähnen kann, daß der Herrscher die Frau, die er voll Bewunderung liebe, zur Teilhaberin (κοινωνός) seiner Herrschaft gemacht habe und sich keiner anderen Frau zuwende (*Epid.* II 376,9–13).

⁶⁴ Zu der in mancherlei Beziehung aufschlußreichen, als *Laudatio Turiae* bezeichneten Grabrede auf eine vornehme Römerin, die sich während der Triumviralzeit durch persönlichen Mut auszeichnete, s. D. FLACH, Die sogenannte *Laudatio Turiae*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (= TzF 58), Darmstadt 1991.

⁶⁵ CIL XIV 3579 = IIt IV 1,77. In den Zeilen 23 ff werden allgemeine Frauentugenden der *castitas*, *modestia* und des *obsequium* beschworen.

⁶⁶ Tac., *Ann.* 16,6 referiert eine Rede, die Nero auf seine während einer Schwangerschaft (angeblich durch seine Schuld) verstorbene Gattin Poppaea hielt. Darin

Kaiser Trajan, den der jüngere Plinius im Jahre 100 n. Chr. anlässlich seines eigenen Consulatsantritts formuliert hat. In diesem Text sind einige Kapitel der Gattin und der Schwester des Kaisers gewidmet, anderthalb von 95, immerhin aufschlußreiche Kapitel.

Plotina, die Gemahlin Trajans, macht ihrem Mann Ehre, zumal durch ihre einzigartige, altrömischen Traditionen entsprechende Sittenreinheit; sie führt eine vorbildliche, von wechselseitigem Respekt getragene Ehe mit ihrem Mann; sie tritt nach dem Vorbild ihres Gatten bescheiden auf (83,5–8). Marciana, die Schwester Trajans (die im Unterschied zu Plotina vornehmer Herkunft war), ist ebenfalls ganz auf ihren kaiserlichen Bruder ausgerichtet; zwischen den Frauen herrscht keine Eifersucht, auch sie lebt in größter Bescheidenheit (84,1–5). Beide Frauen haben den ihnen vom Senat angetragenen Titel einer *Augusta* (vorerst) abgelehnt,⁶⁷ sind aber eigentlich die wahren *Augustae* (84,6–8).

Der Ruhm der Kaiserinnen bei Plinius entspricht ganz der Ideologie des sogenannten Adoptivkaisertums im zweiten Jahrhundert: Der Kaiser unterstreicht seine *civilitas*, er möchte nicht seine herausgehobene Stellung betonen. Entsprechend sind die Kaiserinnen, wie Plinius es sogar ausdrücklich sagt, *privatae* geblieben.⁶⁸ Als solche sind sie äußerst tugendhaft.⁶⁹ Ihre Beziehung zum Kaiser ist dadurch geprägt, daß sie ihm zugetan sind, in keiner Weise ist von einer Beeinflussung des Kaisers in seinen Entscheidungen die Rede.

Zeitlich erheblich näher steht Gregor eine Rede, die ganz einer kaiserlichen Frau gewidmet ist: Es ist die Rede Julians auf Eusebeia, die Gattin Constantius' II., die der *Caesar* Julian – der spätere Apostata – im Jahre 356/7 verfaßte.⁷⁰ Die Rede gehört somit in eine Zeit, als

wurden Schönheit und Mutterschaft gelobt *aliaque fortunae munera pro virtutibus* ("und andere Gaben des Glücks statt Tugenden") wie Tacitus sarkastisch vermerkt. Das Lob der Tugenden wurde also eigentlich erwartet.

⁶⁷ Tatsächlich erhielten sie ihn später, vgl. H. TEMPORINI, Die Frauen am Hofe Trajans. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Principat, Berlin-New York 1978, 23 ff.

⁶⁸ 84,5. Das schwierige Verhältnis von privat und öffentlich in der Rolle des Kaisers reflektiert Plinius 83,1–3.

⁶⁹ Plinius' Vorgehen erinnert an das, was Menander Rhetor *Epid.* II 421, 19 ff; 30 f (in einem späteren, aber auf lange Traditionen zurückgehenden Text) empfahl: Man solle bei einer Trauerrede für einen Mann auf seine Frau zu sprechen kommen, aber besonders ihre Tugend hervorheben.

⁷⁰ Zu ihrem Bild in den Quellen A. WIEBER-SCARIOT, Im Zentrum der Macht. Zur Rolle der Kaiserin an spätantiken Kaiserhöfen am Beispiel der Eusebeia in den *Res gestae* des Ammianus Marcellinus: A. WINTERLING (Hrsg.), *Comitatus*. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofes, Berlin 1998, 103–131.

Julian sich nach außen hin noch als ein Christ gebärdete; allerdings ist sie, wie die andere Panegyriken des *Caesar* Julian und wie auch die zeitgenössischen Reden des Heiden Themistios religiös neutral formuliert.

Im Unterschied zu den Trauerreden Gregors handelt es sich hier um einen reinen Panegyrikus, der den Gesetzen des Gattung streng folgt, Herkunft und Heimat der Heldin rühmt, ihre Taten, schließlich die speziellen Leistungen für den Redner. Die Tugenden, die er Eusebeia zusprechen will – denn auch Frauen können, wie er eigens betont, Tugenden besitzen (104 B) – zählt Julian zu Beginn der Rede auf: σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη (besonnene Gerechtigkeit), πραότης καὶ ἐπιείκεια (gerechte Milde), ἡ περὶ τὸν ἄνδρα φιλία (Liebe zu ihrem Manne), περὶ τὰ χρήματα μεγαλοψυχία (Großzügigkeit in materiellen Dingen), περὶ τοὺς οἰκείους καὶ συγγενεῖς τιμή (Achtung für Nahestehende und Verwandte).⁷¹

Eingehend spricht Julian von einer weiteren Tugend, die in der Liste nicht auftaucht und die bei Frauen auch keine Selbstverständlichkeit war, von der Bildung Eusebeias: sie war ein Grund dafür, daß der Kaiser sie zur Gattin erwählte (109 C). Zudem stellte die Kaiserin Julian Lektüre zur Verfügung, was er als eine besonders wichtige Förderung erlebte (123 D–124 A). Eusebeia ist also eine eigenständige intellektuelle Potenz.

Die Kaiserin ist zudem eine Ratgeberin des Kaisers: Sie drängt ihren ohnehin milden Gatten zu milden Taten, sie bemüht sich um Begnadigungen, sie ist an keiner Verurteilung schuldig, im Gegenteil (114 A–115 D), sie protegiert die geeigneten Mitglieder ihrer Familie (116 A–D) und natürlich auch Julian (116 D–126 A). Ihr geht es allein darum, für andere zu wirken, obwohl sie als Kaiserin tun könne, was sie wolle (129 B).

Natürlich ist es heikel, die Rede auf Eusebeia mit den Bemerkungen des Plinius über die Frauen im Umfeld Trajans zu vergleichen, da es sich in dem einen Fall um eine vollständige Rede, in dem anderen um eine kurze Partie innerhalb des Panegyrikus für jemand anderes handelt. Gleichwohl gibt es Unterschiede, die nicht nur durch diese äußere Verschiedenheit bedingt sind: Auch wenn die Eheschließung Eusebeias mit Constantius II. ein wichtiges Ereignis ist,

⁷¹ 106 A; variierend aufgezählt in 112 B, bei der Schilderung ihres Regierungsantritts: φρόνησις, πραότης, σωφροσύνη, φιλανθρωπία, ἐπιείκεια, ἐλευθεριότης – “Verstand, Milde, Besonnenheit, Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Freimut.”

das Julian ausführlichst schildert (110 A–112 A), ist diese Kaiserin weitaus eigenständiger als etwa Plotina. Sie ist nicht lediglich eine *privata*, und sie ist in ihrem Tun nicht allein auf den Kaiser bezogen. Hier steht Julian vielmehr Gregor von Nyssa näher. Die Kaiserin als Anwältin der Milde ist eine legitime Rolle in der Spätantike, ein spezifisch christlicher, gar gregorianischer Zug liegt hier nicht.

Doch auch Gregor und Julian liegen weit auseinander:⁷² Die ganze Grundhaltung ist verschieden: Julian verzichtet auf eine Einbettung des Handelns Eusebeias in eine "Kosmologie," die für Gregor entscheidend ist. Es fehlt bei Gregor wiederum das Lob der Ahnen, und das ist wohl kein Zufall, denn christliche Lobredner standen diesem Topos der Lobrede reserviert gegenüber.⁷³ Wichtiger noch, ein Wirkungsbereich Eusebeias ist bei Flacilla gänzlich ausgespart: Bildung wird ihr nicht zugesprochen (natürlich auch nicht abgesprochen). Dafür engagiert Flacilla sich in Glaubensdingen, als Hüterin der Orthodoxie – bei Eusebeia verlautet darüber nichts, obwohl die Zeitgenossen sie als eine Stütze des Homöertums im Umkreis Constantius' II. betrachteten.⁷⁴ Als Begründung dafür kann man nicht Julians persönliche Disposition in Glaubensdingen anführen, da er offiziell noch Christ war; es muß dies der offiziösen Linie entsprochen haben: Augenscheinlich sollte keine Gruppe vor den Kopf gestoßen werden, daher blieb die Rede religiös neutral.⁷⁵ Bei Gregor aber hat der Glaube die Bildung ersetzt, eine durchaus schlüssige Weiterführung, denn die Bildung diente ja der Charakterformung.

Während Julian Eusebeias Handeln zu seinen eigenen Gunsten schildert, was den Gesetzen der Gattung entsprach, verlautet bei Gregor darüber nichts: Er konzentriert sich ganz auf das Handeln der Kaiserin für die Kirche und für die Bedürftigen.⁷⁶ Auch wenn die Unter-

⁷² HOLUM (Anm. 3) 24, Anm. 68 beschränkt sich auf die Feststellung, daß Gregor von Nyssas Reden wenig mit vergleichbaren Texten gemein habe, und geht den Gründen dafür nicht nach.

⁷³ Greg. Naz., *Or.* 18,5 (PG 35, 989 D); vgl. etwa Hier., *Ep.* 60,8. BERNARDI (Anm. 1) 321 versucht politische Gründe für das Schweigen Gregors über die Ahnen Flacillas geltend zu machen; das ist aber angesichts dieser Reflexionen vollkommen unnötig.

⁷⁴ Etwa Ath., *HA* 6; vgl. Sokr., *HE* 2,2,6 f; Soz., *HE* 3,1,4; zu dem Motiv des übergroßen Einflusses von Frauen s. LEPPIN (Anm. 57) 65 mit Anm. 43.

⁷⁵ Dazu, daß auch sonst Constantius' Politik gegenüber den Heiden weitaus moderater war als gemeinhin angenommen, s. H. LEPPIN, Constantius II. und die Heiden: *Athenaeum* 87 (1999) 457–480.

⁷⁶ Die Verdienste um den Redner werden in Reden auf Frauen gerne erwähnt KIERDORF (Anm. 7) 112 f.

streichung der eigenständigen Bedeutung der Kaiserin ein beiden spätantiken Reden gemeinsamer Zug ist, bleibt genug, was die beiden Redner trennt.

IV. DIE ZEITGENOSSEN GREGORS

Manches an Gregors Kaiserlob – die besondere Rolle der Kaiserin in Glaubensdingen, ihre Bedeutung für das Wohlergehen des Kosmos – begegnet tatsächlich zuerst in seinen Reden⁷⁷ und kehrt danach im Lob auf Kaiserinnen häufig wieder. Nicht nur gegenüber den Reden des Principats, auch gegenüber der Julians auf Eusebeia, die sich religiös neutral gegeben hatte, ist eine Veränderung spürbar. Die Kaiserinnenpanegyrik ist christianisiert worden. Übrigens hatte Gregor dafür einen Anknüpfungspunkt: Helena, die Mutter Constantins, an deren Wirken Euseb in der *Vita Constantini* unter anderem ihre aktive Hilfe für Unglückliche gerühmt hatte.⁷⁸ Die Tradition, in der Gregors Äußerungen über die Kaiserinnen stehen, geht somit auf die Anfänge christlichen Kaiserlobs zurück.

Gregors Texte repräsentieren gleichwohl einen neuen Entwicklungsschritt der Kaiserideologie. Insofern scheint man Holum recht geben zu müssen: Es spiegelt sich bei dem Bischof die starke Stellung der Frauen in der theodosianischen Dynastie wider, gerade die Anknüpfung an Constantin entspricht ferner der offiziellen Propaganda, die die Tradition des ersten christlichen Kaisers betonte. Doch die Frage, ob sich Gregor auf einen puren Propagator theodosianischer Ideen reduzieren läßt, kann nur bei einer näheren Betrachtung anderer Quellen zur theodosianischen Ideologie beantwortet werden.

Zunächst zur sonstigen zeitgenössischen Panegyrik: Der Heide Themistios, der wichtigste Panegyriker des 4. Jahrhunderts, kommt auf Flacilla in seinen Lobreden auf Theodosius zu sprechen. Dabei ist es schon bemerkenswert, daß Themistios überhaupt eine Kaisergattin erwähnt; darauf hatte er in seinen anderen Kaiserreden, die Constantius II., Jovian, Valens und Gratian ehrten, verzichtet: Bereits hierin schlägt sich eine Sonderstellung der Frauen der theodosianischen Familie nieder.

⁷⁷ Angesichts der Fülle von verlorenen Panegyriken läßt sich daraus allerdings nicht die Behauptung ableiten, daß er diese Motive als erster eingeführt habe.

⁷⁸ VC 3,41,2–47,4, insbes. 44.

In der wohl 384 gehaltenen 19. Rede wird auf eine Statue der Kaiserin im Senatsgebäude Konstantinopels angespielt (228 B), vor allem aber die Rolle der Kaiserin als Ratgeberin des Kaisers gewürdigt, die ihm bei einem Gnadenakt zustimmte (231 A). Am Schluß der 384/5 gehaltenen 18. Rede (225 B/C) nennt Themistios die Kaiserin als die Mutter ihres Sohnes, die sich über seine Leistungen freuen werde und deren Name den Gedanken der Gerechtigkeit evoziert, mit der sie den Palast erfülle.

Themistios stimmt also mit Gregor darin überein, daß er der Kaiserin eine hohe Bedeutung für die Entscheidungsfindung des Kaisers zuspricht, daß sie Gerechtigkeit und Milde befördert. Allerdings hat das dynastische Element bei ihm hohe Bedeutung, er lenkt den Blick auf den Sohn der Kaiserin. Was bei Themistios hingegen selbstverständlich nicht aufscheint, ist das christliche Engagement der Kaiserin: Weder ihre guten Taten noch ihr Einsatz gegen falsche Lehren wird bei ihm gewürdigt. Das alles erinnert trotz der Knappheit der Äußerungen bei Themistios mehr an Julians Rede auf Eusebeia.

Eine zusätzliche Dimension vermitteln die numismatischen Quellen, zumal Münzen das wichtigste Medium kaiserlicher Propaganda in der Spätantike darstellten.⁷⁹ Flacilla wurde auf Münzen porträtiert; sie war die erste kaiserliche Frau nach Helena, der dieses Privileg zuteil wurde. Die Revers-Seiten tragen durchweg die Umschrift SALVS REI PVBLICAE, Heil des Staates. Das ist keine ungewöhnliche Umschrift, verdeutlicht aber, daß die Münzpropaganda ähnlich wie Gregor es andeutet, die Kaisergattin mit dem Wohlergehen des Reiches in Verbindung brachte. Noch etwa anderes kommt hinzu: Häufig finden sich auf der Rückseite dezidiert christliche Symbole, etwa eine *Victoria*, die einen Schild mit einem XP beschriftet.⁸⁰ Das heißt, das Wohlergehen des Staates wird auch mit dem Christentum

⁷⁹ Aufschlußreich könnten auch bildliche Darstellungen sein. Doch existieren offenbar keine eindeutig Flacilla zuweisbaren archäologischen Zeugnisse: R. DELBRÜCK, Spätantike Kaiserporträts, Berlin-Leipzig 1933, 202 f; M. FLORIANI SQUARCIAPINO, Flaccilla: EAA 3 (1960) 704. Eine allumfassende Präsenz der Kaiserin manifestiert sich darin, daß ihre Statuen vielerorts standen (Senat von Konstantinopel: Them., Or. 19, 228 B; Antiochia: Lib., Or. 20,4; 20,10; 22,8). Allerdings kam es schon im Principat nicht selten vor, daß Statuen von Angehörigen des Kaiserhauses aufgestellt wurden; das Material bei TH. PÉKARY, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft (= Das römische Herrscherbild 3,5), Berlin 1985, 104 ff.

⁸⁰ Zu den Münzen etwa RIC IX S. 225 (Konstantinopel 48 f); 257; 261 (Nikomedia 28; 42 mit Abb. XVI 8); 291 (Antiochia 61 f), vgl. auch A.S. ROBERTSON (Hrsg.), Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet V, Oxford 1982, 425–427 mit Abb.; sowie Jörg ERNESTI, *Princeps christianus* und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen (= PaThSt 25), Paderborn 1998, 119 ff.

in Verbindung gebracht. Auch das läßt sich mit dem vergleichen, was Gregor sagt.

Doch anderes kommt bei Gregor nicht zum Ausdruck: Die theodosianische Münzprägung zeigt zum einen, daß Flacilla zwischen der Erhebung des Arcadius zum *Augustus* (19.1.383) und der Ermordung Gratians (25.8.383) den *Augusta*-Titel erhielt.⁸¹ Der *Augusta*-Titel hatte zwar schon im Principat große Verbreitung gewonnen,⁸² jedoch im 4. Jahrhundert eine wechselvolle Geschichte erlebt: Constantin hatte ihn seiner später in Ungnade gefallenen Frau Fausta sowie seiner Mutter Helena verliehen, danach wurde er vorerst nicht mehr verwendet. Theodosius nimmt ihn wieder auf. Hier liegt demnach eine bewußte Anknüpfung an den ersten christlichen Kaiser vor.⁸³

Der *Augusta*-Titel unterstrich die Bedeutung der Kaiserin, er hatte aber im allgemeinen einen klaren Focus: Er bezog sich auch in der theodosianischen Dynastie auf die Fertilität der Frauen. Hatte eine Kaiserin einen Sohn geboren, so erhielt sie diesen Titel. Später wurde ihrer Darstellung auf Münzen zudem eine Hand Gottes beigegeben, die in der Spezialforschung als Hinweis auf die Gnade verstanden wird, die darin liegt, daß sie ein Kind geboren hat, das die Dynastie weiterführen kann.⁸⁴

Beides fehlt bei Gregor, der *Augusta*-Titel, der die herausragende Stellung der kaiserlichen Frauen am Hofe des Theodosius am sinnfälligsten symbolisierte,⁸⁵ ebenso wie die Betonung der Fertilität, während Themistios, der Heide, immerhin den letzteren Aspekt hervorhebt.

⁸¹ Zum Datum HOLUM (Anm. 3) 29, Anm. 85. Den Titel dokumentieren auch Inschriften: H. GRÉGOIRE, Rec. des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure, Paris 1922, 280 = ILS 9466 (Aphrodisias) sowie AE 1966, 434 = IK 12,314 f (Ephesos), wo die Kaiserin als Αὐγούστα bezeichnet wird. Außerdem trägt sie den Titel δέσποινα τῆς οἰκουμένης (dieser spätantik anmutende Titel ist schon für die severische Kaiserin Iulia Mamaea bezeugt, IGR I 760 = IGBulg 1561). Allerdings handelt es sich hier um Texte, die von lokalen bzw. regionalen Körperschaften gesetzt wurden; sie müssen mit der offiziellen Ideologie nicht übereingestimmt haben, vgl. zu diesem methodischen Problem W. KUHOFF, Zur Titulatur der römischen Kaiserinnen während der Prinzipatszeit: Klio 75 (1993) 244–256, 244.

⁸² Zusammenfassend KUHOFF (Anm. 81) 1993.

⁸³ Vgl. HOLUM (Anm. 3) 31; A. CAMERON (in Zusammenarbeit mit J. LONG), Barbarians and Politics at the Court of Arcadius, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, 170.

⁸⁴ Vgl. J.D. MACISAAC, The Hand of God. A Numismatic Study: Tr. 31 (1975) 322–328, 327 f; L. KÖTZSCHE, Hand II (Ikonographisch): RAC 13 (1986) 402–482, 421 ff.

⁸⁵ HOLUM (Anm. 3) 29 erklärt, daß Gregor mit der Teilnahme Flacillas an der Herrschaft den *Augusta*-Titel meine. Doch der Titel bedeutete unter Theodosius gerade nicht Machtbeteiligung, sondern die Gnade der Fertilität.

Gregor schließt sich in diesem Punkt der offiziellen Propaganda, die jedermann bekannt war, nicht an; für die mit feinen Ohren lauschenden Zeitgenossen war dieses Schweigen vielsagend.

Gegenüber einer Propaganda, die ganz auf die dynastische Funktion der Kaiserin setzte, betonte Gregor ihr Christsein: Fertilität war ja gegenüber Jungfräulichkeit nur die zweitbeste Lösung, viel wichtiger als die Bewahrung der Dynastie waren die Werke der Barmherzigkeit und das Eintreten für den Glauben, das Gregor mit einem solchen Nachdruck betont, daß dies schon eine Kritik am Kaiser wird.

Zwar nimmt Gregor somit vieles von der theodosianischen Propaganda auf, doch ist er kein bloßer Multiplikator einer im Umfeld des Kaisers entworfenen Ideologie: Er beharrt auf der Bedeutung der christlichen Existenz, auch einer Kaiserin. Die Ideologie des theodosianischen Zeitalters ist nicht von Uniformität gekennzeichnet, sondern vom vornehmen Ringen unterschiedlicher Auffassungen. Und Gregor nutzte die Gelegenheit, die ihm die Trauerreden auf kaiserliche Frauen boten, um seinen Auffassungen Geltung zu verschaffen; er scheute sich nicht einmal, den Kaiser verhüllt zu einer energischeren Bekämpfung der Glaubensfeinde aufzufordern. In der scheinbar so weltabgekehrten Konzentration auf die Religion liegt somit eine politische Aussage.⁸⁶

⁸⁶ Vgl. zu einem vergleichbaren Vorgehen des Johannes Chrysostomos H. LEPPIN, Steuern, Aufstand und Rhetoren: Der Antiochener Steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer Deutung: H. BRANDT (Hrsg.), Gedeutete Wirklichkeiten in der Spätantike (Historia. Einzelschriften 134), Stuttgart 1999, 103–123.

GOTTVERÄHNLICHUNG ALS EIN WEG ZUR GOTTEINIGUNG BEIM HL. GREGOR VON NYSSA [DISS. INNSBRUCK 1934]

Johannes Rother

VORBEMERKUNG

Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um ein historisches Manuskript. Johannes Rother, Priester des Erzbistums Paderborn, legte es im Jahre 1934 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Doktor-Dissertation vor. Die Zeitumstände hinderten ihn, nach Österreich zurückzukehren, um die erforderlichen Rigorosa abzulegen, so daß sowohl die Promotion unvollendet, als auch die Dissertation unveröffentlicht blieb.

Das Gregor von Nyssa-Kolloquium in Paderborn regte neue Kontakte des inzwischen neunzigjährigen Autors mit seinem alten Studiengebiet an, und die Herausgeber dieses Bandes waren der Auffassung, daß sich die Veröffentlichung seiner Arbeit auch nach 65 Jahren sehr wohl lohnen würde. Gewiß ist die Gregor von Nyssa-Forschung inzwischen weit vorangeschritten, das Thema der "Angleichung an Gott" bzw. "Vergöttlichung" des Menschen ist aber so zentral dafür, daß auch eine historische Abhandlung dazu von Interesse bleibt, zumal sie auch stark den Haupttext des Kolloquiums, Gregors Homilien über die Seligpreisungen, auswertet.

Das Originalmanuskript liegt in der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek Paderborn und wird, abgesehen von behutsamen Anpassungen an das Format des Kongreßbandes, die aktuelle Schriftsprache und Zitationsweise, unverändert wiedergegeben.

INHALT

Einleitung – I. Die Teloslehre Gregors – II. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit als Grundlage der Gotteinigung – A. Die Äußerungen der natürlichen Gottebenbildlichkeit nach Gregors Darstellung – B. Die vom Menschen getätigte Herausarbeitung des Gottebenbildes – C. Christus als Weg und Vorbild zur Gottebenbildlichkeit – D. Der Gedanke der Christusgeburt in uns – E. Der Einfluß des sakramentalen Wirkens Christi in der Wiederherstellung des Gottebenbildes – III. Das Axiom der Transzendenz Gottes trotz Gottebenbildlichkeit und Gottverähnlichung – IV. "Gotteserkenntnis durch Gotthaftigkeit", trotz Transzendenzbewußtsein ein Weg zur Gotteinigung – A. Die Voraussetzung: Das Axiom "Gleiches wird durch Gleiches erkannt" – B. "Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis" als Überspitzung des Axioms "Gleiches wird durch Gleiches erkannt" – C. Das Spiegelbeispiel – D. Stütze der Lehre von der Gotteserkenntnis durch Gotthaftigkeit in der Tradition – V. Die irdische Gotteinigung der Seelen ist bei Gregor wahrscheinlich nicht als echte Ekstase aufzufassen – VI. Mittelbare oder unmittelbare Gottesschau? – VII. Der Einfluß der Gnade auf dem Weg zu Gott – VIII. Darstellung der von Gregor für die Gotteinigung angewandten Ausdrücke – Schluß

EINLEITUNG

Es soll in der vorliegenden Abhandlung versucht werden, den mystischen Aufstieg der Seele zu Gott nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa in etwa systematisch darzulegen. Dadurch, daß der Mensch ein Bild Gottes ist, ergeben sich für den Nyssener besondere Möglichkeiten mystischer Spekulation. Gott ist unerreichbar auf Erden; aber in seiner eigenen Brust findet der Mensch Strahlen göttlichen Lebens. So kann sich der Mensch dennoch, weil "Gleiches durch Gleiches erkannt wird", unter Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit Gott nähern, bis schließlich die reine Seele in ihrer eigenen Gotthaftigkeit Christus, Christus aber in der Seele sich selbst erkennt und endlich alle als Eines erfunden werden.

Das Leben des Kappadoziers Gregor von Nyssa ist bekannt genug, als daß es hier noch einmal eigens beschrieben werden müßte.¹ Als Bruder des Großen Basilius fällt seine Lebenszeit in die Jahre 335 bis etwa 394. Seine schriftstellerische Zeit beginnt nach Aufhauser² etwa um 370 mit der Schrift *De virginitate*, während der Kommentar zum Hohenlied erst etwa 385 eingereicht wird.

Stilistisch geht Gregor etwas eigene Wege. Er schreibt in gewisser Weise "klassisch". Owen meint, die Grammatik und Sprache des Nyssenens scheine nicht an der Grenze des 5. Jahrhunderts nach Christus, sondern eher vor Christus zu liegen.³ Nur da, wo es nötig sei, gebrauche er "moderne" Ausdrücke. Vielleicht ist diese stilistische Abhängigkeit bezeichnend für seine innere Zuneigung zum Platonismus.

Wichtiger ist seine geistige Einordnung. In seinen mehr oder minder theologischen Schriften schließt sich Gregor eher den Alexandrinern als den Antiochenern an. Wer auf den Buchstaben schauen würde, fände nicht den rechten Sinn und würde Gott beleidigen.⁴ Manchmal sei der Sinn der Schrift historisch, aber auch diese Dinge sollen zum

¹ Vgl. Johann Baptist AUFHAUSER, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 10–13; Friedrich UEBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie II: Patristische und scholastische Philosophie, hrsg. von Bernhard GEYER, Tübingen 1928, 83.

² AUFHAUSER (Anm. 1) 21 Anm. 2.

³ E.C.E. OWEN, St. Gregory of Nyssa. Grammar, Vocabulary and Style: JThS 26 (1924/25) 64–71; vgl. Sprachliches noch bei Ronald BURN, *Adversaria in Gregorium Nyssenum et in Macarium Magnetem*: JThS 23 (1921/22) 64–67.

⁴ *De vita Moysis* (PG 44, 400 BD); *Commentarius in Canticum Canticorum, prooem.* (PG 44, 756 f).

Tugendleben und damit zu Seligkeit führen.⁵ Aufgrund von *Cant., prooem.* (PG 44, 764 B), wo Gregor Origenes als den Verfasser des Kommentars zum Hohenlied lobt, meint Diekamp: "Die Praesumption spricht also dafür, daß er sich der Erklärungsweise der alexandrinischen Schule im Wesentlichen angeschlossen hat".⁶ "Les cappadociens forment comme un moyen terme entre l'école d'Alexandrie . . . et l'école d'Antiochie" urteilt Tixeront.⁷ Wenn Gregor auch den verborgenen Sinn bevorzugt und altgewohnte allegorische Deutungen wie beispielsweise die Symbolik der Acht⁸ benutzt, so geschieht es doch nicht in einer so überschwenglichen Art, wie es etwa bei dem Juden Philon üblich ist. Gregor kommt es mehr auf das Moralische an.⁹ Wir werden später öfter sehen, wie vorsichtig man infolge dieser moralisierenden Tendenz in einigen seiner Schriften mit der Erklärung und Deutung vorgehen muß.

Von der allegorischen Eigenart Gregors her gewinnen wir auch einen gewissen Anhalt für seine geistige Einordnung. Der Name des Origenes wurde schon genannt. Bekannt ist die Abhängigkeit in der Apokatastasislehre. Gregor kennt Origenes als Vorgänger in der Erklärung des Hohenliedes.¹⁰ Er ist aber kein blinder Abschreiber.¹¹ Auch in der Betonung der Gottähnlichkeit wie überhaupt in der pädagogischen, moralischen Richtung finden sich Ähnlichkeiten.¹² Sonst ist Gregor nicht besonders abhängig von den Kirchenvätern. Er ist mehr Philosoph. Auch gegenüber den beiden Kappadokiern wahrt er sich seine Selbständigkeit.¹³ Allenfalls wäre noch Methodius von Olympos zu nennen, mit dem ihn gewisse geistige Beziehungen verbinden.¹⁴ War schon Origenes in etwa ein Platoniker, so noch

⁵ *In Psalmorum inscriptiones* 2,2 (PG 44, 489 CD).

⁶ Franz DIEKAMP, Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Erster Theil, Münster 1896, 27.

⁷ J. TIXERONT, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne II: De saint Athanase à saint Augustin (318–430), Paris ¹⁹1924, 8.

⁸ "Das Geheimnis der Achtzahl": *De beatitudinibus* 8 (PG 44, 1292 A).

⁹ Vgl. DIEKAMP (Anm. 6) 29 f.

¹⁰ *Cant., prooem.* (PG 44, 764 B).

¹¹ Wilhelm RIEDEL, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 67 f. Er weist darauf hin, daß sich verschiedene Berührungen finden, Gregor aber dennoch seine Selbständigkeit stark behauptete.

¹² DIEKAMP (Anm. 6) 87.

¹³ Karl HOLL, Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen-Leipzig 1904, 196–98.

¹⁴ Karl GRONAU, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig 1914, 149 Anm. 2; DIEKAMP (Anm. 6) 41; RIEDEL (Anm. 11) 113.

mehr Methodius, was zum Beispiel an der Stileigenart seines *Symposion* deutlich wird. Gregor ist fast mehr ein Philosoph als ein Theologe. Spekulativ-philosophische Durchdringung des Glaubensgutes liegt ihm. Der Neuplatoniker Libanius ist indirekt über Basilius sein Lehrer.¹⁵ So finden wir ihn in die philosophische Zeitströmung hineingedrängt. Auch ihn beschäftigt weitgehend das letzte Ziel des Menschen, die Telosidee. Dahin gehört auch die Apokatastasislehre.¹⁶ Gronau hat die philosophischen Beziehungen gerade der Kappadozier öfter untersucht. Er weist Gregor Kenntnis Platons nach, was nicht weiter verwundert.¹⁷ Interessanter für Gregors Einordnung wie für die Schulbildung seiner Zeit ist die Einbeziehung in die Tradition des Poseidonios.¹⁸ Das Axiom "Gleiches wird durch Gleiches erkannt" teilt Gregor mit seinen neuplatonischen Zeitgenossen, wie wir im Verlauf der Arbeit sehen werden. Besonders an Philon und Plotin finden sich viele Anklänge bei ihm. Allerdings werden diese Philosophen nicht namentlich genannt. Die Beziehung zu Philon geht unter anderem aus der gemeinsamen Betonung des Moses als Ekstatiker hervor.¹⁹ Die Ähnlichkeit mit Plotin zumal erkenntnistheoretischer Art werden uns im Laufe der Abhandlung noch oft gegenüberreten. Diekamp, der den Einfluß Plotins auf Gregor abzuschwächen sucht, muß dennoch sagen:²⁰ "Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß er auch von dieser Seite starke Anregungen zur Ausgestaltung seines Systems, insbesondere zur Entwicklung des Gottesbegriffs und zur Lehre von der Erkenntnis Gottes empfangen hat".

Es lohnt sich nicht, hier im Einzelnen auf vermutliche Einflüsse, denen Gregor ausgesetzt war, einzugehen. Das wäre eine eigene Aufgabe geistesgeschichtlicher Art. So haben verschiedene Darsteller noch Einflüsse Heraklits und der Stoa,²¹ der Kyniker,²² des Aristoteles²³ festgestellt. Es dürfte aber sicherlich zweifelhaft sein, ob nicht diese

¹⁵ *Ep.* 13 (PG 46, 1048 f).

¹⁶ DIEKAMP (Anm. 6) 33.

¹⁷ KARL GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Diss. Göttingen 1908, 47, 49.

¹⁸ In GRONAU, Poseidonios (Anm. 14).

¹⁹ ARTHUR SCHNEIDER, *Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum*: PhJ 31 (1918) 35.

²⁰ DIEKAMP (Anm. 6) 35.

²¹ WILHELM VOLLERT, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen*, Leipzig 1897, 57; DIEKAMP (Anm. 6) 34.

²² DIEKAMP (Anm. 6) 53–55.

²³ DIEKAMP (Anm. 6) 34; VOLLERT (Anm. 21) 54; UEBERWEG II (Anm. 1) 92.

vermuteten Einflüsse durch die damalige Schulbildung mehr oder minder allgemeiner Art gewesen sind. Es dürfte überhaupt schwer zu entscheiden sein, ob Gregor nur indirekt von Origenes, Philon oder aber Plotin abhängig ist oder aber diese verwandten Gedanken durch Vermittlung eines anderen empfangen hat. Wichtig bleibt für uns mehr die Gesamthaltung Gregors, daß er mindestens stark in neuplatonischem Fahrwasser gewesen ist, wenn er sich auch trotzdem ein selbständiges, stellenweise ziemlich originelles Denken bewahrt hat.²⁴ Daß er sich in manchen Gedankengängen den andern Kappadoziern nähert, versteht sich von selbst, wenn man bedenkt, daß Basilius sein geistiger Vater gewesen ist.

Interessant erscheinen zur Beurteilung allenfalls noch die neuerdings mehr erforschten Lehren des Evagrius Ponticus, der etwas später als Gregor lebte. Hier finden sich gerade in der mystischen Spekulation überraschende Ähnlichkeiten. Auch Evagrius war ein Kleinasiate, "ein Schüler und Diakon Gregors von Nazianz".²⁵ Es scheint fast so, als ob die Kappadozier eine gewisse Schule theologischer Mystik gebildet hätten.

Zusammenfassend gesagt sehen wir also Gregor mehr als einen christlichen Philosophen vorwiegend neuplatonischer Färbung als einen ausgesprochenen Kirchenvater. Sein Ziel war wenigstens zum Teil, die heidnische Mystik in die christliche umzubauen und gleichzeitig erkenntnistheoretisch tiefer in das Wesen der mystischen Einigung vorzudringen.

I. DIE TELOSLEHRE GREGORS VON NYSSA

"Der eigentliche Charakter des Menschen ist die Verähnlichung mit dem Göttlichen", so sagt Gregor im Psalmenkommentar (*inscr. Ps.* 12: PG 44, 557). Oder an einer anderen Stelle schreibt er: "Das Telos des Tugendlebens ist die Verähnlichung mit dem Göttlichen" (*beat.* 1: PG 44, 1200 C). Diese Definition findet sich in ähnlicher Form oft bei ihm, und man fragt sich, woher Gregor sie genommen haben mag. Tritt sie doch mit einer derartigen Selbstverständlichkeit auf, daß man unwillkürlich den Eindruck hat, daß diese Formulierung

²⁴ So wahr er sogar seine Selbständigkeit gegenüber seinem Bruder Basilius; vgl. HOLL (Anm. 13) 197 f.

²⁵ KARL RAHNER, Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus: ZAM 8 (1933) 21 Anm. 2.

sehr wahrscheinlich schon weiter zurückgehen müsse. Dies ist nun tatsächlich der Fall. Hier ist nicht der Ort, die Geschichte des Telosbegriffes darzulegen,²⁶ es steht aber fest, daß seit dem 2. Jahrhundert vor Christus die Verähnlichung mit Gott immer und immer wieder als philosophisches Telos bezeichnet wird.²⁷ Grundlage ist wahrscheinlich Platon (*Rep.* 613 B und *Theait.* 176 B). Daß bei Gregor eine direkte Abhängigkeit von Platon vorliegt, wie Gronau meint,²⁸ ist wohl möglich, aber nicht wesentlich, da doch die genannte Zweckbestimmung des Menschen ziemlich Allgemeingut der Zeitphilosophen neuplatonischer Richtung gewesen ist.²⁹

Zur weiteren Erläuterung des Telosgedankens bei Gregor dürfte nicht uninteressant sein, den Variationen dieses Gedankens bei ihm selbst ein wenig nachzugehen und zu schauen, unter welchen Wendungen er immer wieder zum Thema der Gottähnlichkeit zurückkommt. So nennt er als Telos des Tugendlebens die Seligkeit (*inscr. Ps.* 1: PG 44, 433 A). Etwas später aber wird diese Seligkeit näher erklärt, wenn er sagt: "Der Gipfel der menschlichen Seligkeit ist also die Verähnlichung mit Gott" (ebd. 433 C). "Denn eigen und naturgemäß (κατὰ φύσιν) ist den Menschen das Leben, das mit der göttlichen Natur verähnlicht ist" (*Eccl.* 1: PG 44, 624 B).

Mehr als Weg denn als Ziel erscheint es, wenn er das Vertrauen auf Gott Seligkeit nennt (*inscr. Ps.* 8; 11: PG 44, 516 D; 545 A). Ebenso, wenn als das Telos der Tugend der Friede und die Empfindungslosigkeit, Ruhe in Bezug auf die Leidenschaften, begründet in der Hoffnung auf Gemeinschaft mit Gott, bezeichnet wird (*inscr. Ps.* 4: PG 44, 448 B).

Oder es wird die Apokatastasis als Ziel hingestellt: "Das Ziel (hier der Ausdruck "σκοπός") . . . des Weges ist die Apokatastasis in den Urstand, was ja nichts anderes ist als die Verähnlichung mit dem Göttlichen" (*mort.*: PG 46, 520 D). Oder, "wenn also dies der Sinn unserer Untersuchung ist, die Apokatastasis des göttlichen Bildes in den Urstand, dann müssen wir jenes werden, was in seinem ersten Leben der Protoplast war . . ." (*virg.* 12: PG 46, 373 C). Da aber der

²⁶ AUFHAUSER (Anm. 1) 23–25. Man vergleiche auch dazu das Register in Friedrich UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, Berlin ¹²1926, 226 unter "Gottverähnlichung als philosophischer Telos" und die angegebenen Stellen genannter Literatur zu dieser Frage.

²⁷ UEBERWEG I (Anm. 26) 540.

²⁸ GRONAU, *Imitatoribus* (Anm. 17) 49.

²⁹ UEBERWEG I (Anm. 26) 29.

Protoplast, der Mensch in seiner ersten idealen Erschaffung, in höchstem Grade die Gottähnlichkeit besessen hat, so bleibt wiederum als Ziel die Gottähnlichkeit. Damals aber war der Mensch ganz mit Gott allein (*virg.* 12: PG 46, 376 C). Das heißt, er hat nichts anderes als nur Gott genossen, wie Paulus in seiner Ekstase.

Wenn man aber die Texte über die Zweckbestimmung des Menschen bei Gregor von Nyssa näher besieht, so möchte man doch zweifeln, ob nach ihm tatsächlich die Gottähnlichkeit als solche den letzten Sinn des Menschen ausmacht oder aber diese nur das Mittel zu einem noch weitergehenden Ziel bildet. Es scheint mehr zu sein. Als Parallelausdrücke zur ὁμοίωσις, der Gottähnlichkeit, finden sich nämlich Ausdrücke wie μετουσία (Teilnahme) oder Freundschaft mit Gott. Nicht, Diener Gottes zu sein, ist das höchste Ziel, sondern, "daß man Gott Freund wird, ist die Erfüllung des Lebens" (*v. Mos.:* PG 44, 429 D).

"Das Ziel allen Tugendlebens ist die Teilnahme an Gott" (*Cant.* 9: PG 44, 968 C). Oder es wird auch die Gottesschau als Ziel der Seligkeit angegeben: "Was könnte man eine bessere Seligpreisung denken, als Gott zu sehen" (*Cant.* 6: PG 44, 889 C). Noch deutlicher wird diese persönlichere Relation zu Gott als Telos, wenn man einen Satz aus den Canticumhomilien wie: "Ich und mein Geliebter, mein Geliebter und ich: das ist Richtschnur (κάνων) und Gipfel der Vollkommenheit in der Tugend" beachtet, wonach das Ziel der Tugend die Gotteinigung wäre (*Cant.* 15: PG 44, 1093 C).

Schon aufgrund der genannten Texte scheint jedenfalls das Ziel des Menschen nicht eine einfache Gottähnlichkeit zu sein, sondern eine ganz persönliche Relation zu Gott bzw. zu Christus, die allerdings als notwendige Grundlage die Gottähnlichkeit hat. "Denn jenes, was er (Gott) in seiner Wesenheit ist, . . . ist unerreichbar. Der Wohlgeruch aber, der in uns durch die Reinheit der Tugenden duftet, kommt uns anstatt jenem zu, indem er durch das Reine in sich den von Natur Ungemischten nachahmt" (*Cant.* 3: PG 44, 824 AB). Wir werden unten, wenn wir über die Wege zur Gottesgemeinschaft sprechen werden, noch darauf zurückkommen, ebenso auch auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die die Grundlage seiner Apokatastasis bildet.

Anschauung Gottes, Teilnahme an ihm und Gottverähnlichung – sind das nicht letztlich Ausdrücke für das gleiche Ziel? Kann es getrennt von Gott überhaupt eine wahre Gottverähnlichung geben? Der unendliche Gott erfüllt ja alles. Wie es aber nur einen unendlichen

Gott gibt, so werden die gottähnlichen Menschen, je mehr sie ihm ähnlich werden, um so mehr nicht neben Gott, sondern in ihn hinein wachsen. "Eines ist nämlich auf gewisse Weise Beides, der Besitz der vollkommenen Tugend und der Besitz der Gottheit; denn nicht außer der Gottheit ist die Tugend" (*Cant.* 9: PG 44, 972 C). Muß sich nicht der Mensch, je mehr er Gott ähnlich wird, um so mehr dem göttlichen Eins nähern, um schließlich nach stetem Fortschreiten, wenn auch nicht in Gott unterzugehen – Gott ist ja unerreichbar – so doch in Gott ewige Ruhe und höchste Geborgenheit zu erreichen? "Bis dann, wenn alle Eins geworden sind und zu dem gleichen Ziel ihrer Sehnsucht aufblicken, wenn in niemandem mehr etwas Schlechtigkeit übriggeblieben ist, Gott alles in allem sein wird und alle untereinander durch die Einheit in der Gemeinschaft mit dem Guten geeint sind: in Christus Jesus . . ." (*Cant.* 15: PG 44, 1117 D f). So erscheint als letztes Telos die Einheit in der inneren Verbindung mit Gott.

II. DIE LEHRE VON DER GOTTEBENBILDlichkeit ALS GRUNDLAGE DER GOTTEINIGUNG

Es ist eine Grundthese Gregors, daß der Mensch dazu berufen ist, in den Urstand zurückzukehren. Τὸ κατ'αρχάς, der Anfang, ist die Sehnsucht des Menschen. Denn damals war der Mensch wirklich nach dem Bilde Gottes gestaltet, war mit Gott geeint (*Ecc.* 1: PG 44, 633 AB; *Cant.* 4: PG 44, 832 A).³⁰ Damals war der Mensch als der Abglanz und die Ähnlichkeit des ewigen, unsichtbaren Lebens in Wahrheit ganz schön (*Cant.* 12: PG 44, 1020 C). Für die Menschen nach dem Sündenfall ist aber dieser Urstand nicht eine bloße historische Erinnerung, sondern ihnen ist etwas Wesentliches davon zurückgeblieben, nämlich die verborgene Gottebenbildlichkeit des Menschen überhaupt und in ganz besonderer Weise die der Seele. Gregor wird nicht müde, immer und immer wieder auf diese Gottebenbildlichkeit hinzuweisen. "Wer hat das in mir durch die Sünde verschüttete göttliche Ebenbild wieder in seinen alten Gnadenstand zurückgeführt?" (*or. dom.* 1: PG 44, 1125 B), so dankt er dem Vater. "Ist der nicht gut, der dich seelenlosen Staub mit gottähnlicher Schönheit schmückte,

³⁰ Zur näheren Art des Urstandes und der Schöpfung vergleiche man die Ausführungen AUFHAUSERS (Anm. 1) 42–68.

der dich als lebendiges Bild seiner eigenen Macht erschuf?" (*Eun.* 11: PG 45, 860 B/GNO II¹ 253,1). "Was könnte es höheres geben als die Ähnlichkeit mit Gott?" (*Cant.* 11: PG 44, 1109 B). Nach dem Tode sollen sogar auch die übrigen Eigentümlichkeiten des Leibes zu etwas Göttlicherem umgebildet werden (*mort.*: PG 46, 532 CD). Häufig findet man Anspielung auf das "nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" (vgl. *beat.* 1: PG 44, 1197 B; *Cant.* 2: PG 44, 805 D; *Eun.* 2: PG 45, 468 C/GNO II¹ 297,18). Im Endstadium wird die Seele wieder das genaueste Bild der Schönheit des Archetyps sein (*Cant.* 15: PG 44, 1093 C). Es ist ganz eigenartig und für uns leider etwas fremd, wie beglückend diese Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit und unserer Rückkehr zu ihr durch die Schriften Gregors wie der griechischen Väter überhaupt schwingt. Der Mensch trägt seit Gen 1,26.27 (citirt von Gregor z.B. in *inf.*: PG 46, 176 A) diesen Gottesadel in sich. Warum? "Um das Gleiche durch das Gleiche zu erkennen; denn das Sehen Gottes ist das Leben der Seele" (*inf.*: PG 46, 176 A). Doch auf diesen wichtigen inneren Zusammenhang zwischen Gottebenbildlichkeit und Gottesschau werden wir erst unten eingehen können.

Gregor von Nyssa steht mit seiner Betonung und Berufung auf die Gottebenbildlichkeit nicht allein. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit ist für die ersten zwei christlichen Jahrhunderte eigens dargelegt worden.³¹ Beginnend mit Irenaeus haben alle Väter in etwa den gleichen Heilsweg: Urstand in Gottebenbildlichkeit, Sünde, Recapitulation.³² Es seien einige Beispiele gerade für die Betonung der Gottebenbildlichkeit genannt. Clemens von Alexandrien: "Dieser ist der 'nach dem Bilde und Gleichnis', der *homo gnosticus*, der Gott in allem möglichst nachahmt, indem er nichts davon vernachlässigt, was ihn zu dem innen empfangenen Ebenbilde hinführen kann, enthalt-sam, geduldig, gerecht lebend, König der Leidenschaften" (*Strom.* II 97,1: GCS II 166,1 ff; vgl. *Strom.* VII 101,4: GCS III 71,19–21).

Origenes unterscheidet ebenfalls zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes (εἰκών und ὁμοίωσις), was Gregor nicht tut. Auch Gregor Thaumaturgos betont die göttliche Verwandtschaft des Menschen: "jetzt aber berührt das, was am Gottähnlichsten

³¹ Arnold STRUKER, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in den zwei ersten Jahrhunderten, Münster 1913.

³² M. LOT-BORODINE, La doctrine de la "déification" dans l'église grecque jusqu'au XI^e siècle: RHR 53 (1932) 21.

in ihm ist und was in ihm verwandt, Gott”,³³ und weiter unten: “das Ziel von allem ist nach meiner Ansicht nichts anderes, als daß der dem reinen Geiste ähnlich Gewordene an Gott herankommt und in ihm bleibt”.³⁴

Auch Methodius, von dem Gregor in manchem abhängig ist,³⁵ bringt die Genesisstelle zur Betonung der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*res.* I 35,2: GCS 274,4 ff). Es ist möglich, daß Methodius in dieser Betonung der Gottebenbildlichkeit unter Einfluß von Platons Ideenlehre steht. Farges meint:³⁶ “Les termes dans lesquels Méthode parle de la ressemblance divine que le chrétien doit réaliser en lui sont empruntés à Platon . . .”. Nach Platon sind die Seelen Beispiel des Schöpfervaters.³⁷

Die Tatsache der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild ist also, wie wir mit den wenigen Beispielen beleuchtet haben, nicht nur für Gregor allein eine beglückende Tatsache. Hier steht er im Zuge der Tradition und vor allem der Offenbarung.

A. Die Äußerungen der natürlichen Gottebenbildlichkeit nach Gregors Darstellung

Worin äußert sich nun im Einzelnen diese Gottebenbildlichkeit? Der Mensch allein hat einen aufrechten Gang (*hom. op.* 8: PG 44, 144 AB). Das bedeutet für ihn Überlegenheit über alle anderen Wesen, durch diese Stellung blickt er zum Himmel. Eine ähnliche Auffassung hat Poseidonios und besonders auch Philon.³⁸ Der Mensch ist dann nach Gregor ein Mittelding zwischen Gott und Tier, damit er sowohl die göttliche als auch die irdische Welt genießen soll (*hom. op.* 2: PG 44, 133 B). Hier finden wir bei Gregor die Syndesmoslehre des Poseidonios und der Stoa wieder.³⁹

³³ Hugo KOCH (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (= SQS.NF 6), Tübingen 1933, 31,26 f (nach P. KOETSCHAU, Freiburg 1894, 7,16–19 c. II. 13).

³⁴ Ebd. 32,1–2 (KOETSCHAU 28,25–27).

³⁵ DIEKAMP (Anm. 6) 41.

³⁶ Jacques FARGES, Les idées morales et religieuses de Methode d'Olympe. Contribution à l'étude des rapports du christianisme et de l'hellénisme à la fin du III^e siècle, Paris 1929, 185 Anm. 4.

³⁷ Ebd. 93 f.

³⁸ Isaak HEINEMANN, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter, Breslau 1926, 18 f.

³⁹ Karl GRONAU, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922, 72 f, 77.

Eine große Bedeutung in der natürlichen gottebenbildlichen Ausstattung des Menschen kommt der Willensfreiheit zu. Warum ist der Mensch frei? Nur durch die Freiheit ist doch die Sünde in die Welt gekommen! Die Freiheit ist aber trotzdem "das schönste und ehrenvollste aller Güter" (*or. cat.* 5: PG 45, 24 C). Ohne die Freiheit wäre das Bild Gottes im Menschen nicht vollkommen, wenn es auch sonst durch Zwang nachgebildet werden könnte. Gott gab dem Menschen die Freiheit, damit er gewissermaßen auf göttliche Weise in den Urstand zurückkehren möge: "denn etwas Gottgleiches (ἰσόθεον) ist die Selbstbestimmung" (*mort.*: PG 46, 524 A). Um diese Freiheit wirken zu lassen, gab Gott dem Menschen auch den Leib mit seiner Neigung zum Schlechteren: "ἀρετή δὲ ἀδέσποτον" (*an. et res.*: PG 46, 101 D). Genau der gleiche Ausdruck findet sich bei Platon (*Rep.* 617 C).⁴⁰ Noch auffällender ist in der Betonung der Willensfreiheit die Beziehung Gregors zu Methodius, die Gronau aufweist.⁴¹

Auch die Vernunft und der Verstand sind von Natur aus von einer gewissen Ebenbildlichkeit mit Gott. Schon der synonyme Gebrauch von geistig und göttlich fällt auf (*inf.*: PG 46, 172 D). Vernunft und Weisheit werden Gott geziemende Güter genannt, die von sich aus zu Gott gehören, "damit durch jedes von diesen der Mensch eine Sehnsucht nach seiner Heimat habe" (*or. cat.* 5: PG 45, 21 D).

Der Logos ist das, wodurch wir uns von den Tieren hauptsächlich unterscheiden. "Ein göttliches fürwahr und heiliges Ding ist der Logos Gottes, ein auserlesener Besitz, nicht anderswoher uns zugekommen, sondern unserer Natur untermischt, das ehrenvollste Geschenk für den Menschen, das ihm vom Weltenschöpfer her gekommen ist. Deswegen wird auch gesagt, daß er nach dem Gleichnis Gottes geschaffen sei" (*cast.*: PG 46, 308 A). "Dem Erdhaften hat er das Göttliche untermischt" (*hom. op.* 2: PG 44, 133 B). Daß Gregor in der Betonung der Göttlichkeit der Vernunft geistige Verbindung mit Platon hat, ist ohne weiteres klar, für seine Zeit aber auch nichts Besonderes. Man braucht nicht immer gleich Beziehungen und Abhängigkeiten sehen zu wollen, wo Gedankengänge längst Allgemeingut geworden sind.⁴²

Gern stellt Gregor den Menschen auch als einen König dar, um damit seine göttliche Geburt zu betonen. Er nennt ihn einen Caesar

⁴⁰ GRONAU, *Imitatoribus* (Anm. 17) 47.

⁴¹ GRONAU, Poseidonios (Anm. 14) 149 Anm. 2.

⁴² VOLLERT (Anm. 21) 52; GRONAU, Poseidonios (Anm. 14) 149.

(v. Mos.: PG 44, 429 B). Der Mensch ist ein Königsbild Gottes (*hom. op.* 4: PG 44, 136 C). Das Gleichnis vom Königsbild hat auch Methodius (*res.* II 24,4,5: GCS 380,5 ff). Den Menschen als König zu bezeichnen, scheint auf Philon zurückzugehen,⁴³ wofür Gronau einige Stellen als Beleg anführt. Gronau bemerkt aber, daß damit noch nicht gesagt sei, daß Gregor nun direkt auf Philon zurückgehen müsse.

Es ist aber nicht nur die äußere Königsherrschaft über die Tiere etc., die uns Gottes Ebenbild sein läßt, mehr noch ist unser Königszepter die Unsterblichkeit (*hom. op.* 4: PG 44, 136 CD).

Wie groß der Wert des Menschen sein muß, geht schließlich noch aus einem Argument hervor, das Gregor auch aufgrund seiner alten Tradition anführt: Nur bei der Schöpfung des Menschen nämlich überlegt Gott, nur hier faßt er gleichsam einen eigenen Plan (*hom. op.* 3: PG 44, 133 C–136 A). Gronau hat wiederum die Genesis dieses Argumentes dargestellt. Nach ihm finden wir diesen Gedanken bei Philon und besonders bei Origenes in seinem Genesiskommentar. Es ist also möglich, daß Gregor über Origenes auf Philon hier zurückgeht.⁴⁴

B. Die vom Menschen getätigte Herausarbeitung des Gottebenbildes

Zutiefst im Menschen ruht das göttliche Ebenbild, es ist aus dem Urstand im Menschen zurückgeblieben. Es ist wiederum der Ansatzpunkt und die Grundlage, um in die Herrlichkeit und Gottesnähe dieses Urstandes zurückkehren zu können. "Aber weil nach dem Anschlag dessen, der uns das Unkraut des Ungehorsams einsäte, unsere Natur nicht mehr das Bild des väterlichen Charakters (Vorbildes) in sich bewahrt hatte, sondern zu dem Schmutz der Sünde umgeformt wurde, darum wurde sie gemäß der Ähnlichkeit mit dem Gewählten in die schändliche Verwandtschaft mit dem Vater der Sünde umgeschaffen" (*Eun.* 12: PG 45, 888 D/GNO II¹ 277,25 ff). Ähnlich drückte es *beat.* 1 (PG 44, 1197) aus: "aber da der Schmutz der Sünde die Schönheit im Bilde beschmutzt hatte, kam der, der uns mit seinem besonderen (ιδίω) Wasser wäscht, . . . so daß wir den Schmutz aus der Sünde abstellen (ἀποθεμένους) und wiederum in der

⁴³ GRONAU, Posedonios (Anm. 14) 146 Anm. 2.

⁴⁴ Ebd. 147 Anm. 2.

seligen Form erneuert werden" (vgl. auch *inscr. Ps.* 8: PG 44, 472 D; 473 A). Aus dieser Verdunkelung muß das Ebenbild Gottes wieder neu aufleuchten. Jetzt ist es nur im Keime vorhanden und beschmutzt. Durch die menschliche Arbeit – ob mit oder ohne Gnade, werden wir unten sehen – kann es herausgearbeitet werden.

Gregor nennt diesen Prozeß des Herausarbeitens im Anschluß an Platon unter anderen eine Reinigung. Das Ziel ist die reine Seele, die eben wegen ihrer Reinheit Gott gleich ist. Auch Gregor sieht diese Reinigung an mehreren Stellen wohl als etwas Negatives an, in dem Sinne, daß, wenn einmal der Schmutz der Sünde fort ist, ganz von selbst die ursprüngliche Schönheit der Seele wieder aufstrahlt. "Aufgabe des menschlichen Eifers dürfte sein, soweit wie nur möglich den von der Schlechtigkeit hergekommenen Schmutz zu reinigen und die verborgene Schönheit in der Seele durchleuchten zu lassen" (*virg.* 12: PG 46, 372 D). Bezeichnend ist auch, daß im Zusammenhang mit dieser Stelle die Anführung von Lk 17,21 erfolgt: "Das Reich Gottes ist in euch!" Die gleiche mehr negative Ansicht zeigt sich, wenn er meint: "Und wir werden Licht, wie der Herr wohl seinen Jüngern sagt, wenn nicht irgendein Schmutz der Sünde über das Herz gebreitet wäre (*προσπεπλασμένος*) und die Gabe unseres Lichtes verdunkelte" (*virg.* 11: PG 46, 368 B); oder auch vorher: "so daß wohl, wenn einmal die irdische Hülle ganz fortgenommen ist, wiederum die Schönheit der Seele erscheinen wird. Denn die Fortnahme des Fremden (gemeint ist die Sünde) ist die Rückkehr in das, was ihr heimisch (*οἰκεῖον*) und naturgemäß (*κατὰ φύσιν*) ist" (*virg.* 12: PG 46, 372 C). Allerdings standen diese Sätze in der frühen Schrift *De virginitate*. Aber vielleicht erscheint folgende Ausdrucksweise aus den späteren Canticumhomilien noch mehr platonisierend: "So erscheint die reine Schönheit der Seele, durch keine Leidenschaft körperlicher Begierde beschmutzt" (*Cant.* 6: PG 44, 900 D).

Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß bei Gregor der Leib, obwohl nach seiner Auffassung gerade der materielle Leib die Willensfreiheit ermöglicht und auch dieser von den Toten auferstehen wird, in der Überbetonung des Nous etwas schief gesehen wird. Selbst Diekamp meint, daß Gregor sich in den Stellen aus *De virginitate* wenigstens an Plotin angeschlossen habe.⁴⁵ Wenn Arnou über Plotin schreibt:⁴⁶ "Se purifier, c'est donc pour ainsi dire gratter tout ce qui s'est ajouté

⁴⁵ DIEKAMP (Anm. 6) 86.

⁴⁶ René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, 201.

à l'âme dans la generation: τὸ προσπλαθὲν ἐν τῇ γενέσει ἐφέσειν (*Enn.* IV 7.14)", so kann man nicht nur formell, sondern auch wohl inhaltlich auf das προσπεπλασμένον in *virg.* 11 (PG 46, 368 B) hinweisen.

Die Grundlage dieser negativen Auffassung von der notwendigen Reinigung dürfte bei Platon liegen, wenn dieser die Reinheit definiert: "Reinigung . . . heißt, soweit als möglich die Seele vom Körper zu trennen" (*Phaed.* 67 C), zumal wenn man diesen Satz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abstieg der Seelen in den Körper bedenkt. Auch Philon hat ähnliche Auffassungen. Nach ihm ist der Erbe der göttlichen Dinge der reinste νοῦς, der sich vom Körper und anderen Seelenteilen reinigt (*Quis rer. div. heres* 64: Cohn-Wendland III 15,20 ff). Der νοῦς, der nicht mehr rein ist und menschlichen Anliegen dient, ist vom Himmel herabgestiegen, zur Erde gefallen (*Quis rer. div. heres* 84: Cohn-Wendland III 20,10 ff). Rein sind die Gedanken, wenn keine körperliche Begierde sie trübt (*v. Mos.* II 24: Cohn-Wendland IV 205,16 ff; vgl. Gr. Nyss. *Cant.* 6: PG 44, 900 D).

Auch bei den Vätern spielt der Begriff des Reinen eine Rolle, doch werden wir darauf erst später im Zusammenhang mit der Spekulation von Reinheit und Gotteserkenntnis bzw. Gottesnähe kurz eingehen. Nach Plotin sind sogar alle Tugenden nichts anderes als eine Reinigung. Diese Reinigung betreffe aber gar nicht die Seele als solche, sondern mehr ihr Verhältnis zum Leibe (vgl. Platon). Sobald die unreinen Elemente entfernt seien, erscheine die Seele wieder in ihrem ursprünglichen reinen Wesen.⁴⁷

Gregor scheint nun tatsächlich ähnlich zu denken, oder aber er spielt mindestens mit solchen Gedankengängen, wie wir oben schon angedeutet haben. "Denke o Mensch, was Du werden wirst, wenn Du Dich durch Tugend überhöhnst, wenn Du in allem Deine Seele durch die guten Charaktere formst, wenn Du alle Sündenmakel entfernt hast, wenn Du allen Schmutz der stofflichen Befleckung von Deiner Natur abgewaschen hast, was würdest Du werden, wenn Du so in allem schön geputzt bist, was für eine Gestalt würdest Du bekommen? Wenn Du das mit Verstand betrachtest, würdest Du erkennen, daß es das ist, was im Anfange geworden ist, nämlich das nach dem Bilde und Gleichnis Gottes" (*Eccl.* 1: PG 44, 633 AB).

Neben der Pflicht zur Reinigung hörten wir an der angeführten

⁴⁷ Ed. ZELLER, Die Philosophie der Griechen, III. Teil, 2. Abteilung: Die nacharistotelische Philosophie, 2. Hälfte herausgegeben von Ed. WELLMANN, Leipzig 1903, 654 f.

Stelle aber auch etwas von einem positiven Überhöhen und Ausschmücken durch Tugend. Es bleibt zwar die Möglichkeit, daß Gregor damit mehr volkstümlich gesprochen und letztlich doch nur die Herausarbeitung und negative Freilegung des verborgenen Bildes gemeint hat. Wir wollen aber trotzdem etwas näher untersuchen, ob nicht Gregor, wenn er von der Nachahmung Gottes durch Tugend spricht, doch im Gegensatz zu Plotin auch eine positive Bereicherung der Seele im Auge hat. Es seien zu diesem Zweck einige Beispiele angeführt.

Zunächst die ἀπάθεια. Durch Geduld und Langmut soll der Mensch die Apathie der göttlichen Natur nachahmen (*inscr. Ps. 16*: PG 44, 597 D). Das Kleid der Tugenden ahmt die göttliche Seligkeit nach, indem der Mensch durch Reinheit und Apathie der göttlichen Natur ähnlich wird (*Cant. 9*: PG 44, 961). "Reinheit nämlich, Apatheia und die Entfremdung von allem Bösen ist die Gottheit. Wenn also dieses in dir ist, dann ist die Gottheit ganz in dir" (*beat. 6*: PG 44, 1272 C). Sehr auffällig ist hier, daß die Apatheia mit den negativen Tugenden bzw. Tugendzusammenfassungen wie "Reinheit" und "ἁλλοτριώσεις" parallel und gleichsam synonym gebraucht wird. Das scheint zu besagen: Wenn die Seele eine heilige Indifferenz hat, sowohl gegen die Sünde als auch den Körper, gegen das, was nicht das Wesen der Seele ist, dann findet sie sich in ihrem eigentlichen Wesen wieder und ist göttlich. Das Gleiche deutet vielleicht auch eine andere Stelle an: "Durch die Apathie auf eine gewisse Weise ins Paradies wieder zurückkehrend" (*Cant. 1*: PG 44, 772 D f); wiederum an dieser Stelle parallel mit Reinheit. Bezüglich des Terminus Apathie müssen wir also wohl die Frage offenlassen, ob es sich nach Gregor nur um das negative Herausarbeiten des schon vorliegenden Gottesbildes der Seele handelt oder aber um eine Bereicherung. Im Gegenteil deutet gerade die Benutzung des Begriffes Apathie auf das Erstere hin. Apathie ist ja nicht nur die Beherrschung der Leidenschaften, sondern schon mehr ein Freisein von ihnen. Die Apathie als Tugend ist weithin ein geläufiger Begriff. Für Origenes hat Völker zahlreiche Fäden zur Stoa aufgezeigt.⁴⁸

Auch bezüglich der Tugend der Armut scheint Gregor einen positiven Ausbau des Seelenbildes abzulehnen. Er meint: alles andere,

⁴⁸ Johannes STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, 270–272; Walther VÖLKER, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (= BHTh 7), Tübingen 1931, 153.

was wir an der göttlichen Natur erkennen, übersteigt unsere Natur (man kann Gott nur negativ erfassen). Nur "die Armut ist uns konatural und den am Boden Gehenden vertraut . . . wenn du in dem Naturgemäßen und Möglichen Gott nachahmst, dann ziehst du selbst die selige Gestalt an" (*beat.* 1: PG 44, 1200 D). Armut, auch die Armut im Geiste, ist wieder ein Freisein von etwas.

Den beiden bisher genannten Ausdrücken Gregors stehen aber auch andere entgegen. "Zuerst müssen in uns die Mißbauten der Sünde niedergerissen werden (*via purgativa*), dann muß man Zeit und Raum finden zur Ausstattung des Gottestempels, der in uns erbaut wird und dessen Baustoff die Tugend ist" (*Ecc.* 6: PG 44, 708 A). In diesem doch mehr positiven Sinn muß man dann aber auch wohl die zahlreichen anderen Stellen auffassen, wo Gregor die verschiedensten Tugenden als Nachahmung der Tugenden Gottes aufzählt. Zum Beispiel: Barmherzigkeit (*beat.* 5: PG 44, 1249 A), Friedfertigkeit (*beat.* 7: PG 44, 1289 A), "Mitleid und Wohltun . . . machen ihn göttlich (θεόουσιν)" (*paup.* I: PG 46, 464 D; vgl. *inscr. Ps.* 7: PG 44, 457 BC), Schuldvergebung (*or. dom.* 2: PG 44, 1145 B), generell die Tugenden der acht Seligkeiten (*beat.* 1: PG 44, 1193 C), Gerech-, Heilig- und Gutwerden (*or. dom.* 5: PG 44, 1177 BC). "Denn Gott wird er gewissermassen durch einen derartigen Zustand, wenn er sich zu dem aufrichtet, was bezüglich der göttlichen Natur der Logos sieht" (*or. dom.* 5: PG 44, 1177 D), "so daß ein gewisser Charakter der transzendenten Natur . . . auch in ihnen (Aszeten) entstehe" (*Cant.* 9: PG 44, 961 A).

Das Ziel der Tugenden war gemeinhin Gottebenbildlichkeit und Vergöttlichung (vgl. Platon, *Rep.* 613 B; Philon, *De decal.* 73: Cohn-Wendland IV 285,13; Gr. Nyss., *beat.* 1: PG 44, 1200 C). Porphyrius schreibt: "Die Verähnlichung (mit Gott) aber wird es allein durch die Tugend geben. Denn allein die Tugend zieht die Seele nach oben und zu dem Verwandten . . . die Seele des Weisen wird harmonisch mit Gott, sieht immer Gott, ist immer bei Gott".⁴⁹

Es mag sein, daß Gregor, trotz dieser gegenteilig erscheinenden Aussagen seinerseits, doch nicht so sehr an eine positive Neuschaffung als an eine Freimachung des Gottesbildes gedacht haben wird. Vielleicht hat er die Tugenden als Auswirkungen des schon in der Tiefe vorhandenen göttlichen Ebenbildes aufgefaßt. Schließlich ist aber

⁴⁹ KOCH (Anm. 33) 11,11–14 (aus Porphyrius, *Ad Marcellam* 16, ed. F. NAUCK, *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig 1886, 284 f).

diese Frage nicht so bedeutend im Vergleich zu dem, worauf es uns hier ankommt. Die Gottebenbildlichkeit ist ja nur der Anfang des Weges zu Gott. Denn wenn auch die Seele noch so sehr Gott gleicht, sie wird nie Gott sein. Wie aber kommt der Mensch dennoch in eine innigere Relation zu seinem Gott? Das ist die Frage, auf die wir hinausgehen. Gerade die Lehre von der Transzendenz Gottes ist die ganz klare Ansicht Gregors, wie wir unten sehen werden; so klar, daß demgegenüber die stärksten Ausdrücke, die er in überschwenglicher Art anwendet, verblassen.

Jetzt werden wir erst noch untersuchen, wie bei Gregor die gottebenbildliche Seele durch Christus und die Offenbarung beeinflusst wird und so in die Familie Gottes hineinwächst.

C. *Christus als Weg und Vorbild zur Gottebenbildlichkeit*

Es versteht sich von selbst, daß der Christ und Bischof Gregor, wenn auch nicht gerade übertrieben häufig, Christus, den εἰκὼν des Vaters, als Vorbild unserer Gottebenbildlichkeit hinstellt. Denn nicht nur Christus ist König, sondern auch wir: "wenn wir wiedergeboren sind, werden Könige sein" (*inscr. Ps. 8: PG 44, 516 C*). "Der Sohn ist im Vater, wie die Schönheit des Bildes im Urtyp; der Vater aber ist im Sohn wie in seinem eigenen Bilde die Schönheit des Prototyps" (*Eun. 1: PG 45, 448 A/GNO I¹ 200,4 ff.; vgl. Eun. 4: PG 45, 672 A/GNO II¹ 94,25 s; 12: 981 D/I¹ 275,21 ff.*). Darum sagt Christus: "Ich bin der Weg, damit er uns zu Gebilden seiner Hände macht und uns von dem schlechten Machwerk der Sünde wieder zu seinem eigenen Ebenbilde (εἰκὼν) umformt" (*Eun. 2: PG 45, 517 A/GNO II¹ 340,27–341,1; vgl. perf.: PG 46, 270 C–272 C*).

"Ihm (Christus) sind wir konform geworden in Bezug auf das ἀπαθείς und das Göttliche" (*Cant. 1: PG 44, 764 D*); und vorher: "Zieheth an die leuchtenden Kleider des Herrn, welche er in der Verklärung des Berges zeigte, durch Reinheit des Lebens, mehr aber noch die, die unsern Herrn Jesus Christus durch die Liebe, die sein Gewand ist, anziehen" . . . werden ihm konform. Christus wird nachgeahmt durch den Hunger, den Willen des Vaters zu tun (*beat. 4: PG 44, 1240 C*). Man vergleiche noch bezüglich der Liebe zu Christus *Eccl. 8 (PG 44, 737 D)* und bezüglich der Nachfolge in Tugend überhaupt *inscr. Ps. 11 (PG 44, 544 B)*.

Das Interessante bei dem Nyssener ist, daß auch wieder sein Lieblingsgedanke, die Rückkehr in den alten Stand, auftaucht. Wenn

er meint, wir würden durch die Tugend Christus eingeformt, fügt er bei: "nach dessen Bild wir im Anfang waren und wiederum werden" (*inscr. Ps.* 11: PG 44, 544 B). – Anklänge ähnlicher Art finden sich bei Origenes (vgl. *hom. in Gen.* 1,13: GCS VI 17,9 ff). – Dann, wenn in keinem mehr Sünde ist, sagt Gregor, dann "werden alle nach Christus geformt werden und allen wird *eine* Form hervorblitzen, nämlich, die im Anfang (ἐξ ἀρχῆς) der Natur übergeworfen war" (*inscr. Ps.* 8: PG 44, 528 A). Man vergleiche zu diesen Sätzen vielleicht die Gedankengänge Scheebens.⁵⁰

Das Ziel der Inkarnation, ihr Sinn und Zweck ist die Rückführung des Menschen zu Gott, wenn man will, die Vergöttlichung. Das ist die Auffassung der Tradition. Nur als Beispiel sei Origenes genannt. Das Ziel sei, daß die Menschheit durch die Inkarnation die Koinonia mit dem Göttlichen wiedererlange (*Cels.* III 28: GCS II 226,6 ff).⁵¹ Gregor meint: "Er wurde mit dem Unseren vermischt, damit dieses durch die Vermischung mit dem Göttlichen göttlich würde" (*or. cat.* 25: PG 45, 65 D). "Er erleuchtete unsere im Dunkel liegende Natur und führt durch unser ganzes Wesensgefüge den Strahl der Gottheit hindurch, durch Seele und Leib meine ich, und ließ so das ganze Menschliche im eigenen Lichte Wohnung nehmen, durch die Mischung (ἀνάκρασις) mit sich, jenes zu dem machend, was er selbst ist" (*ep.* 3: PG 46, 1020 C; vgl. auch *or. cat.* 35: PG 45, 88 A; *Eun.* 12: PG 45, 889 D/GNO II¹ 279,20 f). "Denn das, was bezüglich des Menschen in Christus geworden ist, ist die gemeinsame χάρις der Natur der Menschen", sagt er an letztgenannter Stelle.

Diese Vermischung mit Christus ist zunächst wohl mehr als Grundlage gegeben. Es scheint so, als ob Christus dadurch, daß er Mensch geworden ist, einfachhin die Menschennatur in ihrer Gesamtheit mit sich vereint habe. So meint z.B. Harnack.⁵² Es ist zuzugegeben, daß man bei Gregor oft nicht recht weiß, ob er nun von der Annahme der konkreten Menschennatur in Christus spricht oder aber die Menschennatur als solche meint. Diese Sprachweise wäre aber bei seiner überschwenglichen Art meines Erachtens auch dann noch erklärlich, wenn Christus eben durch seine Inkarnation die gesamte menschliche Natur *potentialiter* an sich gezogen und gleichsam vergöttlicht hat. Diese mildere Auffassung dürfte eine Stütze erfahren, wenn man bedenkt, wie Gregor wenigstens gelegentlich die Taufe

⁵⁰ M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg ³1912, 371.

⁵¹ VÖLKER (Anm. 48) 116.

⁵² Adolf VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, Freiburg ⁴1910, 166 f.

auch als Bedingung für den neuen Menschen, als Bedingung der Gottesgeburt hinstellt. Außerdem würde auch sein überspitztes Pochen auf der sittlichen Leistung mit einer Erlösung, die *ipso facto* durch die Menschwerdung auch allen Menschen appliziert wäre, in innerem Widerspruch stehen. Diese Betonung der sittlichen Leistung kann man kaum noch den zweiten Brennpunkt einer Ellipse nennen, wie es Harnack tut.⁵³ Die wirkliche Einigung erscheint vielmehr erst als das spätere Ziel der Inkarnation. "Aber weil das Geschlecht aller eines sein wird, wenn wir alle ein einziger Leib Christi werden, geformt durch den einen Charakter . . ." (*mort.*: PG 46, 532 D; *Cant.* 3: PG 44, 816 B), vereint mit Christus dem Auferstandenen (vgl. *or. cat.* 32: PG 45, 80 BC; 16: 52 D).

D. Der Gedanke der Christusgeburt in uns

Ein feiner mystischer Gedanke, der Gedanke der "Christusgeburt in uns", liegt auf dem Weg zur Christuseinigung. Er ist Gemeingut der Mystiker bis in unsere Zeit geworden. Von Origenes und Methodius ist dieser Gedanke zuerst entwickelt worden: "*ubi propter nos et in nobis ipse dicitur 'proficere'*" (Origenes, *Comm. in Cant.*, *prol.* VIII 85,14 ff: Lommatzsch 322). "Christus ist in uns!" (*hom. in Ier.* 14,10: GCS III 114,18 ff). Er ist mit diesen Gedanken der Vorläufer des Methodius: "So daß in jedem Christus geistig geboren wird – die Kirche liegt in Wehen, bis der in uns gezeugte Christus geformt ist, damit jeder der Heiligen durch die Teilnahme an Christus als Christus gezeugt wird . . ." (Methodius, *Conv.* VIII 8 n. 191: GCS 90,11 ff). "Methodius (gibt) der Spekulation über Christus und die Kirche als Adam und Eva die Wendung, daß jede einzelne Seele die Braut Christi werden und sie sich für die Herabkunft des Logos wiederholen muß – in geheimnisvoller Weise in ihrem Inneren" (Harnack).⁵⁴

Gregor von Nyssa sagt: "Denn das, was in der unbefleckten Maria körperlich geschah, als die Fülle der Gottheit in Christus durch die Jungfrau erstrahlte, das geschieht auch in jeder im Geist (*κατὰ λόγον*) jungfräulichen Seele" (*virg.* 2: PG 46, 324 B). Wenn Gregor als Grundlage dieser Gottesgeburt die Taufe preist, so verläßt er wenigstens für Augenblicke seine moralisierende Art: "Weißt du denn nicht,

⁵³ Ebd. 167.

⁵⁴ Adolf von HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche* (= TU 42/3), Berlin 1918, 135; DERS., *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Freiburg ⁴1909, 788; FARGES (Anm. 36) 185.

wie oft der Erstgeborene der ganzen Schöpfung in vielen Brüdern gezeugt wurde? . . . In allen diesen wurde er gezeugt" durch die Taufe (*Cant.* 13: PG 44, 1053 C). Hier zeigt er auch, daß ihm die christliche traditionelle Mystik wohlvertraut ist (vgl. *or. cat.* 32: PG 45, 84 A; *Eun.* 2: PG 45, 517 B/GNO II¹ 341,13 f).

Gregor wertet aber auch diesen Gedanken wieder für das praktische Leben moralisch aus, was ja auch durchaus für das christliche Leben notwendig ist. Folgender Text ist dafür bezeichnend, der gleichzeitig gut die Mystik des Gedankens der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in uns wiedergibt. "Mir scheint es eine reife Geburt und nicht ein Abortus zu sein, wenn einer, wie Isaias sagt, aus der Gottesfurcht schwanger geworden ist und durch die Wehschmerzen der Seele sein eigenes Heil erzeugt. Denn wir werden auf gewisse Weise unser eigener Vater, wenn wir durch eine gute Willenswahl uns selbst formen, erzeugen und ans Licht bringen. Das tun wir, wenn wir in uns Gott aufnehmen, Kinder Gottes, Kinder der Macht und Söhne des Allerhöchsten werdend. Hingegen eine Frühgeburt sind wir und unvollkommen, und schwach (?) machen wir uns, wenn nicht . . . die Gestalt Christi in uns gebildet wird" (*Eccl.* 6: PG 44, 701 D–704 A). Ganz persönliche Christusmystik steht in folgendem Satz Gregors: "Wer überall mit Christus sich kreuzigen läßt, wer niemals sich selbst lebt, sondern lebendig in sich den Christus hat . . . der ist Freund des wahren Lebens geworden" (704 C). Christus zeltet in uns (*v. Mos.*: PG 44, 381 B). Wir sind ein Gottestempel (*Eccl.* 6: PG 44, 708 AB).

Als Prinzip der Christuseinigung wenigstens bezüglich der Taufe wird der hl. Geist genannt, der auf das Wasser herabgezogen wird (*Eun.* 2: PG 45, 501 C/GNO II¹ 327,21 f). Ganz kategorisch sagt Gregor: "Wie könnte einer mit dem Herrn verbunden werden, wenn nicht der Geist diese unsere Einigung mit ihm bewirkte?" (*adv. Maced.* 23: PG 45, 1329 C). Generell als Prinzip der Gotteinigung wird der hl. Geist auch in *Cant.* 7 (PG 44, 920 C) genannt.

E. Der Einfluß des sakramentalen Wirkens Christi in der Wiederherstellung des Gottebenbildes

Wir haben oben schon angedeutet, daß auch die Taufe, das Bad der Wiedergeburt, eine gewisse Bedeutung für die Rückkehr in den Urstand besitzt. Man sollte meinen, daß gerade die Taufe es sein müsse, die uns das Ebenbild Gottes in herrlicher Weise neu schenke.

Gregor betont gelegentlich diese Wirkung der Taufe. Besonders klar ist folgende Stelle: "... auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes taufend. Das ist das Wort des Mysteriums, in welchem durch die Geburt von oben unsere Natur von einer vergänglichen in eine unvergängliche umgestaltet wird, aus dem alten Menschen wird sie neugeschaffen nach dem Ebenbilde (εἰκόνα) dessen, der im Anfang die gottförmige Ebenbildlichkeit geschaffen hat" (*Eun.* 2: PG 45, 468 BC/GNO II¹ 297,13 ff). Ein anderes Mal sagt er, Taufe gebe Reinheit, was gleich Gottheit sei (*or. cat.* 36: PG 45, 92 D). Taufe ist die Rückkehr in den Urstand. "Durch das besondere Wasser ... wird man wiederum nach der seligen Form neugeschaffen" (*beat.* 1: PG 44, 1197 C). Was man aber bei Gregor vermißt, ist eine häufigere spekulative Durchdringung dieser Heilswahrheiten. Im Gegenteil verflüchtigt er an anderen Stellen die tatsächliche Wirkung der Taufe. In der Taufe empfangen wir zwar das Kleid der Unsterblichkeit, sind wie ein frisch eingekleideter Soldat, aber "nicht weil ihr das Kleid der Unsterblichkeit angezogen habt, auch nicht weil ihr eure Sünden abgewaschen habt, sondern nachdem ihr die Liebe aufgerichtet habt", werdet ihr die Königsherrschaft besitzen (*bapt.:* PG 46, 429 D). Das Tun des Menschen erscheint ihm hier viel wertvoller und handgreiflicher zu sein. Diekamp meint: "Wenn der hl. Gregor ... von der Taufe ganz absieht und das Streben des Menschen, das Herz von den Leidenschaften zu befreien und die Tugenden Christi nachzuahmen, in den Vordergrund stellt, so ist dem Ziel dieser Schriften gemäß die hl. Taufe und der Christenglaube die selbstverständliche Voraussetzung".⁵⁵

Es ist nur zu bedauern, daß er diese selbstverständliche Voraussetzung so wenig aufgewertet hat. Es ist nicht einzusehen, warum Gregor mit philosophisch-ethischen Mitteln die göttliche Berufung des Menschen darstellt, während sie doch zutiefst ein Gnadengeschenk Gottes ist. Bezüglich der Unterschätzung der Taufe ist noch sehr bemerkenswert seine wahrscheinlich frühe Schrift "*De infantibus, qui praemature abripiuntur*" (PG 46, 162 ff). In dieser Schrift wird der Tod der Kinder hauptsächlich deshalb bedauert, weil diese noch keine Werke aufzuweisen haben, obwohl ihre Seelenpotenz gut ist. Durch Tod und Feuer werden sie geläutert werden, weil sie ihre Gottebenbildlichkeit noch nicht herausgearbeitet haben. Von einer Einschätzung der Bedeutung der Taufe finden wir nichts. Die Kinder sind unwissend,

⁵⁵ DIEKAMP (Anm. 6) 88 f.

aber nicht aus eigener Schuld. Bedauerlich ist nur, daß sie ihr Leben nicht haben ausnützen können. Aber wer weiß, ob nicht Gott durch eine gewisse (semipelagianisch überspitzt!) Allwissenheit vorausgesehen hat, was aus diesen Kindern später geworden wäre, und sie deshalb vorzeitig aus diesem Leben fortgenommen hat (PG 46, 184 C). Die Schrift ist typisch dafür, wie philosophisch Gregor an diese letzten Lebensfragen herangeht. (Man vergleiche auch die Stelle PG 46, 181 CD, wo rein philosophische Fächer zur Tugenderziehung genannt werden).

In der Auffassung der Eucharistie ist Gregor sehr realistisch, hat sogar eine eigene Theorie der Transsubstantiation. Aber an eine weitere mystisch-realistische Ausdeutung geht er kaum heran. Auffällig ist allenfalls das Kapitel 37 der *Oratio catechetica* (PG 45, 93–97), das davon zeugt, daß Gregor auch fähig ist, theologisch-mystisch zu denken. Während der Glaube das Leben der Seele sei, werde der Leib durch jenen Leib genährt, der den Tod überwunden hat. Wie ein Sauerteig durchdringe er unseren irdischen Leib und forme ihn ganz in sich um.

Auch an wenigen anderen Stellen dürfte Gregor noch Andeutungen dieser Art haben. Wie sehr es aber ihm nicht auf die Anlage der Natur des Menschen ankommt, sondern auf seine Handlungen, läßt sich daraus erkennen, wenn er in der Erläuterung des Herrenwortes "Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" betont: "Das Evangelium befiehlt nicht, mit der göttlichen Natur die menschliche Natur zu vergleichen, sondern die guten Handlungen, soweit es möglich ist, im Leben nachzuahmen . . . das ist in Wahrheit die Nachahmung der göttlichen und der um den himmlischen Gott kreisenden Vollkommenheit" (*prof.*: PG 46, 245 D). Man muß allerdings zugeben, daß solche Sätze nicht gepreßt werden dürfen, Sätze, die vielleicht nur die eine Seite der Betrachtung der Gottebenbildlichkeit sehen, nämlich die Transzendenz Gottes.

Wir wollen hiermit abschließen, was über die seinsmäßige Gottebenbildlichkeit und deren Ausbau bei Gregor zu sagen ist. Wir haben gesehen, daß Gregor der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine große Bedeutung beimißt; eine Bedeutung, die eben darum so groß ist, weil die Gottebenbildlichkeit gleichsam die beiden Pfeiler des menschlichen Lebensbogens bildet: Urstand und Telos. Wir haben aber schon oben gesehen, daß das Telos des Menschen letztlich darin besteht, den Menschen durch die Gottebenbildlichkeit dynamisch

auch näher mit Gott zu verbinden. Erst wenn der Funke wechselseitigen Erkennens und gegenseitiger Liebe zwischen der gottebenbildlichen Seele und ihrem Vorbild die Verbindung hergestellt hat, wird die Seele ihr Ziel erreichen.

Wenn Gregor bisher bei der Unterbauung dieses Weges die theologischen Wahrheiten so wenig beachtete, so dürfte das seinen Grund darin haben, daß er eben infolge seines Bildungsganges auf die Philosophie eingestellt ist und sein Ziel vielleicht darin erblickt, die philosophisch-mystischen Spekulationen auch im christlichen Lehrgut nachzuweisen.

III. DAS AXIOM DER TRANSCENDENZ GOTTES TROTZ GOTTEBENBILDlichkeit UND GOTTVERÄHNLICHUNG

Es ist die Lehre aller Mystiker, daß die Seele in einer gewissen Stufenfolge zu Gott aufsteigt, in einer Stufenfolge der Gottesbetrachtung und Erkenntnis, und auch in einer Stufenfolge der Gotteinigung. Origenes sieht die drei salomonischen Bücher: Proverbia, Ecclesiastes und das Hohelied, als eine solche Stufenfolge an (*Comm. in Cant., prol.*: GCS VIII 76,4 ff = Lommatzsch 308 f); ebenso Gregor von Nyssa (*Cant.* 1: PG 44, 768 A).⁵⁶ Der Begriff der Stufenleiter, der Leiter des Jacob, ist sehr beliebt (vgl. *v. Mos.*: PG 44, 401 B; *beat.* 1: PG 44, 1193 ff); beginnend mit der Reinigung, weg von der Verwandtschaft mit dem Bösen (*inscr. Ps.* 11: PG 44, 545 AB), bis hinauf zur Achtzahl, wo die Ewigkeit beginnt (ebd. 548 C). Aber wenn auch die Canticumhomilien die Vereinigung und Vermischung der menschlichen Seele mit der Gottheit darstellen (*Cant.* 1: PG 44, 772 A), wenn sie auch der Aufstieg zur Vollkommenheit sind (ebd. 765 D), es bleibt trotz aller menschlichen Gottesnähe die Transzendenz Gottes erhalten.

Das Bewußtsein von der nie zu überwindenden Transzendenz Gottes ist bei Gregor sehr stark ausgeprägt: "Denn was Jenes in seiner Wesenheit ist, . . . ist unerreichbar und vollkommen unbegreiflich" (*Cant.* 3: PG 44, 824 A). Gottgleichheit ist unmöglich, es gibt nur eine Gottschattenhaftigkeit. Der Schatten der Flügel Gottes, nicht Gott selbst, ist erreichbar, nicht einmal seine Flügel, sondern nur ein

⁵⁶ RIEDEL (Anm. 11) 69.

Schatten seiner Flügel, und das nennt er: "ein gewisser Charakter der unaussprechlichen Natur durch den Schattenriß der Tugenden" (*inscr. Ps. 14*: PG 44, 585 CD). Gerade im Begriff der Gottebenbildlichkeit liegt enthalten, daß es eben Bild und nicht Gleichheit ist. "Das Nachgeahmte würde, wenn es nicht eine Andersheit (in einem Andern) wäre, überhaupt das Gleiche sein, wie jenes, nach dem es gleichgeformt ist" (*or. cat. 21*: PG 45, 57 D). Hierauf zielt auch der Satz, daß die Nachahmung Gottes für uns nicht in der Nachahmung der Natur, sondern der Handlungen Gottes liegen müsse (*prof.*: PG 46, 245 D).

Sehr zu beachten ist, daß man die Ausdrücke Gregors nicht so stark nimmt, wie sie vielleicht auf den ersten Blick scheinen mögen, da man sonst leicht in schwer zu entwirrende Widersprüche geraten kann. Als Beleg dafür, daß Gregor selbst seine Ausdrücke über Vergottung nicht so stark aufgefaßt wissen will – wenn er auch keine weniger wertgefüllten des Geheimnisses für würdig erachtet –, möge folgende Stelle dienen. Es ist die Rede von der Wiedergeburt durch Christus. "Er erleuchtete unsere im Dunkel liegende Natur und führt durch unser ganzes Wesensgefüge den Strahl der Gottheit hindurch, durch Seele und Leib meine ich, und ließ so das ganze Menschliche im eigenen Licht Wohnung nehmen, durch die Vermischung mit sich jenes zu dem machend, was er selbst ist" (*ep. 3*: PG 46, 1020 C). Man möchte meinen, das sei zum mindesten eine totale Christuseinigung. Aber gleich widerruft Gregor selbst: "Niemand aber soll deswegen die Worte des Evangeliums falsch auffassen und sagen, nach und nach sei unsere (eigene) Natur in das Göttliche in Christus umgeschaffen worden (μεταποιεῖσθαι)". Man kann diese Stelle allerdings auch als über die hypostatische Union in Christus gesagt auffassen.

Aber wie geradezu leichtfertig Gregor starke Ausdrücke gebraucht, machen gewisse Ausdrücke deutlich, wenn er von "Tierwerdung", "Hundwerdung" oder "Versteinerung" des Menschen spricht. So sagt er, daß die, die Gott schauen, die Idiomata Gottes annehmen, die aber auf steinerne Götzenbilder sehen, nähmen die Idiomata des Steines an. Noch bezeichnender aber ist, daß er hierbei einen Terminus wie "ἀπολιθοθεῖσα" bildet (*Cant. 5*: PG 44, 865 C). Ebenso leer, wie er aber einen gefüllten Ausdruck wie "Versteinerung" nahezu rein moralisch gebraucht, erscheint dem Leser dann der Ausdruck "θεοῦσιν" (*paup. I*: PG 46, 464 D). Ist es nicht zum mindesten eine etwas übertriebene Sprache, wenn er schreibt: "Aber wenn einer sich der

Leidenschaft ähnlich macht und umgeformt wird zu der übermächtigen Bosheit, indem er die Form, die ihm von Natur aus zukommt, verliert, wird er zu einem Tier". Wenn man nüchtern rückschließt, wird der Mensch ebenso wenig ein Tier, wenn er Böses tut, wie er Gott wird, wenn er Gutes tut (*inscr. Ps. 14: PG 44, 588 AB*). Von hier aus ist man versucht, die ganze Vergöttlichungslehre des Nysseners als moralisierend abzutun. Das Moralisierende wird noch bestärkt durch seine Theorie der "Hundwerdung": "Wie kann man denn Hunde von den Menschen von Natur aus unterscheiden, zwar nicht aus der äußeren körperlichen Beschaffenheit, wohl aber aus dem Unterschied im Leben" (*inscr. Ps. 16: PG 44, 605 B*). Und weiter unten: "Es ruft in sich das 'Hundsein', wenn die Natur von der Gottähnlichkeit zu der Hundeähnlichkeit umgeformt ist". Wir fragen, wie weit auch der Aufstieg zu Gott nur ein moralisches Handeln ist, zumal er neben den oben genannten starken Verbbildungen auch Worte anwendet, die sonst zum Beweis einer Vergöttlichung herangezogen werden. Zum mindesten sind wir wohl berechtigt, die starken Ausdrücke Gregors recht vorsichtig zu beurteilen. Andererseits ist es vielleicht möglich, daß Gregor in seiner pathetischen Sprache einmal eine Sache physisch, ein anderes Mal aber moralisch meint.

Aus dem Begriff der Stufenleiter und aus der Betonung des ständigen, nie aufhörenden Aufsteigens zu Gott geht schon hervor, daß Gott selbst eben nie erreicht wird: "Und immer mehr werdend (an Teilnahme) steht sie nicht still" (*Cant. 5: PG 44, 876 A; vgl. v. Mos.: PG 44, 301 B*). Es wird zu einem Hineintasten in Gott wie in einen dunklen Raum, so daß der Mensch in dem Dunkel zum Erlebnis der Transzendenz Gottes kommt: "Denn vielleicht ist das sich so zu Verhalten, als ob man immer mehr in dem Schönen haben wolle, die Vollkommenheit der menschlichen Natur?" (*v. Mos.: PG 44, 301 C; vgl. Cant. 8: PG 44, 940 D*). Der Weg ist, daß wir eben erst Licht und dann Wolken sehen, weil Gott, je tiefer der Mensch in ihn eindringt, um so unergründlicher wird (*v. Mos.: PG 44, 373 D–380 A; vgl. Cant. 11: PG 44, 1001 B*).

Niemals wird Gott ganz begriffen (*Cant. 4: PG 44, 836 C*). Selbst die durch Liebe über sich selbst erhöhte Seele begreift nicht das Gesuchte (*Cant. 5: PG 44, 857 D*). Die Transzendenz Gottes bleibt ein unerschütterliches Axiom. Das sagt auch Origenes: "Jetzt aber, wenn wir gewürdigt werden, Gott zu sehen im Geist und im Herzen, sehen wir ihn nicht, wie er ist, sondern so, wie er uns wegen unserer

Ökonomie wird" (*Comm. in Mt. XVII*, 19: PG 13, 1337 A). Selbst von Plotin sagt Arnou in dieser Frage:⁵⁷ "Car il y a dans toutes ces formes du connaître, même les plus élevées une opposition essentielle, une dualité, un exspectement à l'assimilation parfaite avec le Principe, qui est pure simplicité. Pour l'atteindre, il faudra donc un autre mode de voir . . . ἄλλως βλέπειν . . .". Wir führen dieses Urteil an, obwohl man sonst sicherlich die pantheistischen Tendenzen Plotins nicht leicht orthodox machen kann.

Aus dieser Transzendenz Gottes, die sich in der Lehre von Gottähnlichkeit und Gotteserkenntnis widerspiegelt, ergeben sich nun für Gregor von Nyssa ganz besondere Versuche, trotzdem eine gewisse erlebte Verbindung und Annäherung an Gott spekulativ zu durchdringen. Denn die reine Gottebenbildlichkeit bedeutet ja noch nicht ein Einswerden mit Gott. Erst dann, wenn Mensch und Gott in ein starkes dynamisches Verhältnis zueinander treten, kann man von Mystik und Gotteinigung sprechen.

Bisher sprachen wir nur von der Gottebenbildlichkeit (ausgenommen vielleicht das Kapitel über die Beziehung Christi zur Gottebenbildlichkeit, wo eigentlich schon ein Weg zu Gott vorgezeichnet ist); jetzt wollen wir versuchen darzulegen, inwiefern gerade die Gottebenbildlichkeit der Seele für Gregor eine Möglichkeit ihrer Annäherung an Gott bildet.

IV. "GOTTESERKENNTNIS DURCH GOTTHAFTIGKEIT", TROTZ TRANSZENDENZBEWUßTSEIN EIN WEG ZUR GOTTEINIGUNG

Das Bewußtsein der unüberwindlichen Transzendenz Gottes steht über den mystischen Spekulationen Gregors als leitende und unerbittliche Bedingung. Das hatte er besonders in seinen Schriften gegen Eunomius betont. Dennoch aber kann der Mensch irgendwie an Gott herankommen. Als ein Weg bietet sich ihm das erkennende und geistige Vermögen des Menschen dar. Durch die Denkfähigkeit – weniger durch die rein geistige, als vielmehr durch die sittlich gereinigte – wird der Mensch fähig, wie wir unten sehen werden, sich Gott näher zu bringen, Gott an sich heranzuziehen, sich an Gott zu heften.

⁵⁷ ARNOU (Anm. 46) 233.

Es ist selten, daß Gregor die Erkenntnis Gottes bzw. die Gottesschau explizit als Ziel des Menschen angibt. Wichtiger erscheint ihm wohl die Folge oder anders gesehen auch die Voraussetzung der Gottesschau zu sein, nämlich die Verähnlichung und das Einswerden mit Gott. Einmal sagt er allerdings ausdrücklich: "Was könnte es Besseres geben zur Seligkeit, als Gott zu sehen" (etwas frei nach *Cant.* 6: PG 44, 889 C). Wenn auch eine ausdrückliche Zielsetzung nicht oft hervortritt, so finden wir doch immer wieder die Gotteserkenntnis bei ihm implizit als Problem und zwar unter dem besonderen Respekt der Verähnlichung mit Gott.

A. Die Voraussetzung: Das Axiom "Gleiches wird durch Gleiches erkannt"

Er stützt sich bei der oben angedeuteten Spekulation weithin auf die griechische und besonders platonische Erklärung des Erkenntnisvorganges im Menschen. Es ist die Behauptung, daß zwischen dem zu erkennenden Objekt und dem aufnehmenden Subjekt eine ganz besondere Beziehung vorhanden, daß der zu erkennende Gegenstand schon irgendwie im Aufnehmenden enthalten sein muß. Es ist der Gedanke vom sonnenhaften Auge oder die Theorie des "ὁμοιον ὁμοίῳ" = "Gleiches durch Gleiches" in einer stark realistischen Ausgestaltung. Wir müssen auf diese geistesgeschichtlichen Grundlagen Gregors hier näher eingehen, um seine interessanten Spekulationen, die sich auf diesen Gedankengängen aufbauen, besser verstehen zu können. Gott wird erkannt, und Gott kommen wir näher nur durch das gleiche in uns, nämlich durch die eigene Gottebenbildlichkeit.

Arthur Schneider hat in der Festgabe für Bäumker die Entwicklung dieses griechischen Erkenntnisprinzips aufgewiesen: Schon Aristoteles hat Teile dieses Grundsatzes, zwar nicht realistisch, sondern mehr das Erkenntnisbild im Subjekt, dennoch sei zu beachten, daß auch von ihm die Vernunft als etwas Göttliches bezeichnet werde.⁵⁸

Generell unterscheidet Schneider bei der mehr realistischen Auffassung zwei Arten, je nachdem das Gleiche in der Natur des eigenen Geistes gesucht werde oder aber, daß die Gottheit selbst in die Seele eindringe und so gleichzeitig Gegenstand und Vermittler der Schau

⁵⁸ Arthur SCHNEIDER, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe für Clemens BÄUMKER zum 70. Geburtstag (= BGPhMA.S 2), Münster 1923, 69 f.

werde.⁵⁹ Schneider weist das genannte Erkenntnisprinzip dann nach über Platon, Poseidonios, Philon, Proklos, Plotin, womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß nun einer von dem andern abhängig ist. Wir sehen aber, daß diese Erkenntnistheorie Gemeingut der platonisierenden Philosophen ist. Wichtig ist besonders, daß auch Poseidonios diese Tradition gehabt hat, der ja für spätere Zeit nachgewiesenermaßen in vielem Schule bildend gewesen ist.⁶⁰ Bei Philon sei es (nach Schneider) hauptsächlich das einströmende Licht, das die Seele gleichmacht, während Plotin beide Auffassungen habe: Gotteserkenntnis sowohl infolge der gegebenen Gottesverwandtschaft als auch infolge der Einstrahlung göttlichen Lichtes, wofür die gereinigte gottverwandte Seele nur die Bedingung sei.⁶¹ Auch Arnou vertritt diese Ansicht bezüglich Plotins. Nur meint letzterer, daß der Gnadencharakter, ausgedrückt durch das Licht von oben, bei Plotin bedeutend weniger hervortrete als bei Philon.⁶² Arnou betont überhaupt den Unterschied zwischen Philon und Plotin.⁶³ Wir werden unten versuchen, zu sagen, wieweit die Gotteinigung bei Gregor eine Sache der aktuellen Gnade ist oder nicht.

Um auf die Frage der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches zurückzukommen, so finden sich gerade bei Platon in diesem Zusammenhang ähnliche Ausdrücke wie bei Gregor von Nyssa: Die Seele gleicht Gott. Die Seele ist gottähnlich, verwandt mit dem Göttlichen.⁶⁴ Aber nicht nur die heidnischen Philosophen betonen die Gottesverwandtschaft als Grundlage der Gotteserkenntnis, auch die christliche Tradition kennt diesen Grundsatz. "Ermöglicht wird sie (die Gnosis) überhaupt prinzipiell erst durch eine gewisse Verwandtschaft des Menschengeistes mit Gott, die hervorzuheben Origenes nicht müde wird. Zwar ist Gottes οὐσία unendlich über den Menschen erhaben, gleichwohl hat dieser eine ἀπορροή τῆς θεότητος (*or. dom.* 23,5: GCS II 353,12 f), eine gewisse Verwandtschaft, welche die Möglichkeit des Schauens ebenso erklärt wie die Sehnsucht nach Gemeinschaft" (sagt Völker).⁶⁵ Als Beleg für diese Auffassung bei Origenes sei noch eine Stelle angeführt, die sich zum Teil auch bei Völker findet:⁶⁶

⁵⁹ Ebd. 71.

⁶⁰ Ebd. 70 f.

⁶¹ Ebd. 72.

⁶² ARNOU (Anm. 46) 222, 225.

⁶³ Ebd. 260.

⁶⁴ SCHNEIDER (Anm. 58) 69 Anm. 2.

⁶⁵ VÖLKER (Anm. 48) 86.

⁶⁶ Ebd. 86 Anm. 2.

“*quod propinquitat quaedam sit menti ad Deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit, et p e r h o c possit aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali*” (*princ.* I 1,7: GCS V 24,18 ff.). Auch hier erfolgt also die Gotteserkenntnis durch Gotthaftigkeit, Gleiches durch Gleiches, wobei die Betonung der Katharsis zu beachten ist.

Innerhalb des Grundsatzes “Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt” findet sich der poetische Vergleich der Seele mit dem sonnenhaften Auge. “Das Auge, das nicht sonnenhaft geworden ist, kann niemals die Sonne sehen. So kann auch die Seele nicht das Schöne sehen, wenn sie nicht schön geworden ist. Es werde also erst ein jeder gottebenbildlich und schön, wenn er Gott und das Schöne schauen will”, schreibt Plotin (*Enn.* I 6,9). Vorläufer dieses Gedankens ist u.a. Platon (*Rep.* 508 AB).⁶⁷ Auch Philon hat Anklänge (vgl. *Quod omnis probus liber sit* 5: Cohn-Wendland VI 2,7 ff; *de praem. et poen.* 45: Cohn-Wendland V 346,5 ff; dt. Cohn-Heinemann II 394), ferner Poseidonios,⁶⁸ Gregor von Nazianz⁶⁹ und Origenes (*Cels.* VII 36: GCS II 186,19 ff).

In etwas modifizierter Form finden wir bei Gregor von Nyssa gleichfalls diesen Gedanken: “Denn wie das Auge durch den ihm physisch einliegenden Strahl in Gemeinschaft mit dem Licht wird, indem er durch die der Natur gegebene Kraft das Verwandte anzieht, so war es notwendig, daß der menschlichen Natur etwas Verwandtes mit dem Göttlichen eingemischt würde, damit sie durch dieses Gegenseitige das Streben zum Heimatlichen besitze” (*or. cat.* 5: PG 45, 21 C).

Gregor von Nyssa hat den Grundsatz “Gleiches durch Gleiches” als Begründung dafür, daß der Mensch nicht über sich selbst hinaus kam, angegeben: “. . . und es wurde aufgezeigt, daß es nicht anders möglich ist, die Seele an den unvergänglichen Gott zu heften, außer daß sie gleichfalls, soweit das möglich ist, rein geworden ist in Unversehrtheit, und sich so, weil nur Gleiches durch Gleiches erkannt wird, gleichsam als Spiegel der Reinheit Gottes darzubieten” (*virg.* 11: PG 46, 368 BC; vgl. *inf.*: PG 46, 176 A). Implizit ist der gleiche Grundsatz ausgesprochen, wenn er sagt: “So kann auch die

⁶⁷ Vgl. SCHNEIDER (Anm. 58) 67; ARNOU (Anm. 46) 219.

⁶⁸ SCHNEIDER (Anm. 58) 70 f.

⁶⁹ Karl UNTERSTEIN, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der Kappadozischen Kirchenväter, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. II. Teil: Programm des königlich humanistischen Gymnasiums Straubing 1902/03, 49.

ganze Schöpfung nicht aus sich herauskommen durch die umfassende Betrachtung, sondern sie bleibt immer in sich selbst, und was sie auch immer sieht, sie sieht sich selbst, und wenn sie etwas über sich zu sehen glauben würde, das Sehen einer Natur außer sich hält sie nicht aus" (*Eccl.* 7: PG 44, 729 B). Man wird bei diesen Worten an die Stelle im Prolog des Faust erinnert "Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir". Oder Gregor sagt: "Das Maß der Gotteserkenntnis ist in dir!" (*beat.* 6: PG 44, 1272 A). "Denn nicht wie groß es ist, sieht er, sondern wie weit es seinem Auge möglich ist, es zu erfassen" (*Cant.* 8: PG 44, 941 B). Wenn wir nicht schon wüßten, wie hoch nun gerade Gregor von Nyssa die Seele und ihre Gottesebenbildlichkeit schätzt, so möchte man seine ganze Spekulation von vornherein eine tragische nennen. Bringt doch die straffe Durchführung des Grundsatzes "Gleiches durch Gleiches" in Verbindung mit der unüberbrückbaren wirklichen Transzendenz Gottes den Menschen in eine Art Abkapselung. Die emporgereckten Arme der Beter erschlaffen, und in uns müssen wir die Spuren Gottes suchen bzw. erst wieder neuschaffen oder aufdecken. Aber nach Gregor von Nyssa ist auch diese Art der Gottesnähe so groß, daß wir eine Seligkeit darin finden, weil eben die Seelenpotenz, die Gotthaftigkeit, von Natur oder aber aus Gnade über alles Erwarten groß ist.

B. "Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis" als Überspitzung des
Axioms "Gleiches wird durch Gleiches erkannt"

Weil Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, kommt Gregor in einer gewissen Überspitzung dieses Grundsatzes dazu, daß er Gott durch Innenschau erkannt wissen will. Wenn das Erkenntnisobjekt real im Subjekt enthalten sein muß, dann ist es nur ein Schritt zu sagen: Also erkenne ich eigentlich nur das, was in mir ist, und dieses korrespondiert wieder, wie wir aus der Offenbarung wissen, wirklich dem Objekt, nämlich Gott außer mir. "Das Reich Gottes ist in euch! Es bezeugt damit, glaube ich, der Logos, daß das Gute Gottes nicht von unserer Natur getrennt ist, . . . sondern es ist in jedem unerkannt und verborgen, solange es unter den Sorgen und Freuden des Lebens gehalten ist" (*virg.* 12: PG 46, 372 D; vgl. *beat.* 5: PG 44, 1256 A). In breiterer Form legt Gregor die Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis der gottähnlichen, reinen Seele in der Homilie zur 6. Seligpreisung der Bergpredigt dar (PG 44, 1264 B–1277 A).

Wir wollen hier näher auf die Theorie eingehen, besonders aber auch auf den Begriff der reinen Seele, der sich hier widerspiegelt. Bei dieser Homilie sind einige Dinge zu beachten. Einmal, daß sie ausdrücklich über Gotteserkenntnis durch Innenschau bzw. durch das Erlebnis des inneren Gottesbesitzes handelt, und zwar so, daß hier meines Erachtens eine eigene rationell begründete Theorie der Gotteserkenntnis geboten wird. Wir haben dann von hier aus das Recht, auch die anderen Schriften Gregors in diesem Sinne auszulegen, sofern wir in ihnen nicht direkte Widersprüche zu dieser Theorie finden. Ferner ist zu beachten, daß diese Homilie eigentlich nur von der Gotteserkenntnis auf Erden spricht.⁷⁰

“Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.” Hieraus entwickelt Gregor eine starke Korrespondenz zwischen Reinheit der Seele und Gottesschau der Seele. Christus hat die Verheißung gegeben, daß die, die reinen Herzens sind, Gott schauen werden. Also muß die Gottesschau irgendwie in den Grenzen unserer Natur möglich sein (*beat.* 6: PG 44, 1265 D). Ebenso gewiß ist aber, daß niemand Gott wirklich ganz sieht (1268 B), also muß Gott auf andere Weise gesehen werden.

Die Gottesschau ist mehr als irgendein rationaler Schluß, wie ihn die Weisen dieser Welt auch ziehen können (1269 B). Wie nicht das Wissen über die Gesundheit Seligkeit bedeutet, sondern der Besitz dieser, so ist auch nicht das Wissen über Gott das Höchste, sondern, daß man Gott in sich selbst hat (1269 C). Gott scheine hier das Gleiche zu versprechen, wie dort, wo er sage: Das Reich Gottes ist in euch. Das Maß der Gotteserkenntnis ist im Menschen selbst (1269 D; 1272 A). Was dem Guten gleich ist, ist überhaupt gut. Also wer sich selbst sieht, der sieht in sich das Gesuchte. So wird Gott gesehen, “und so wird selig der, der reinen Herzens ist, weil er, wenn er auf seine eigene Reinheit schaut, in dem Bilde das Vorbild (den Archetyp) sieht” (1272 B). Nun bringt er anschließend das berühmte Beispiel vom Spiegel: So wie die, die durch einen Spiegel den Sonnenball betrachten, ihn genau so sehen, wie die, die direkt in die Sonne schauen, so auch ihr, wenn ihr das Bild in euch betrachtet. Reinheit, Apathie und Entfernung von allem Bösen ist die Gottheit. “Wenn also diese Dinge in dir sind, dann ist Gott ganz in dir” (1272 C). Durch diese Dinge wird Gott gesehen. Man kann die Verheißung

⁷⁰ DIEKAMP (Anm. 6) 102.

Christi zweifach auffassen: "Erstens die alles überragende Natur zu erfassen, zweitens mit ihm vermischt zu werden durch die Reinheit des Lebens" (1273 B). Das Erste sei nach dem Urteil der Heiligen nicht möglich, das Zweite verspreche uns der Herr selbst. Es folgt dann eine mehr moralische Mahnung, wie man sein Herz rein machen kann. Und warum das alles? "Damit wir belehrt werden, daß der, der sein Herz von aller Schöpfung und sinnlichen Zurüstung gereinigt hat, in seiner eigenen Schönheit das Bild der göttlichen Natur erblickt" (1269 C). Nicht ein Erkennen und Schauen über Gott, das ist letztlich gar nicht möglich, sondern ein Sein, ein Haben, eine Vermischung mit Gott ist der Weg. Diese Vermischung geschieht durch die innere Gottebenbildlichkeit, die, bildlich ausgedrückt, geschaut, vielleicht genauer gesagt, erlebt wird. In der eigenen Gotthaftigkeit, die ja ein wirkliches Bild Gottes ist, wird Gott selbst erlebt. Soweit Gregor von Nyssa.

Wir haben hier in dieser frühen Homilie somit eine ziemlich systematische Abhandlung darüber, wie und wieweit Gottesschau auf Erden möglich ist. Wenn in anderen Schriften Gregors sich keine direkten Widersprüche zu der hier vertretenen Art der Gotteserkenntnis bzw. Gottesverbindung finden, müssen wir auch diese Schriften ähnlich interpretieren, besonders weil allgemein gültige Grundsätze wie "Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt" und die Transzendenz Gottes seinen mystischen Spekulationen fest zugrunde liegen.

Prüfen wir zunächst, wie sich auch in anderen Schriften Gregors der gleiche Gedankengang, "durch die eigene Gottebenbildlichkeit zum inneren Gotteserlebnis zu kommen", immer wieder findet und noch ausgebaut wird. Es seien zu diesem Zweck einige Texte angeführt, wobei zu beachten ist, daß diese nicht nur aus jungen, sondern mehr noch aus älteren Schriften Gregors entnommen sind. "Daher sagt die Schrift, der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, damit er wohl, wie ich glaube, das Gleiche durch das Gleiche sehe" (*inf.*: PG 46, 176 A). "Erkennen heißt Teilnahme, soweit es möglich ist" (176 B). In der gleichen Schrift wird dann auch die Konsequenz daraus explizit genannt, daß eben der Mensch nur entsprechend seiner durch Tugend erworbenen Gottgleichheit die göttlichen Freuden genieße (180 C). "Noch sieht der, der reinen Herzens ist, etwas anderes in sich außer Gott; denn der, der durch die Aphtharsie mit Gott verbunden ist, hat in sich das ganze gute Reich aufgenommen" (*perf.*: PG 46, 277 D). "Nachfolgend dem, der in dir leuchtet durch den Widerschein aus deiner eigenen Reinheit"

(*Cant.* 2: PG 44, 805 D). “In dir ist mehr als der Himmel” (808 A). Da Gott unerreichbar ist, “wird uns der in uns durch die Reinheit der Tugenden duftende Wohlgeruch anstatt Jenes gegeben . . .” (*Cant.* 3: PG 44, 824 AB). – Also wieder: Transzendenz Gottes – Gleiches durch Gleiches –, also zurück zur eigenen Gotthaftigkeit. Weiter unten führt er es noch näher aus. Es verhalte sich mit dem Anschauen des Gottes-Logos ähnlich, “wie den Sonnenball fest anzuschauen die Natur nicht aushält, in sich aber gleichsam wie in einem Spiegel die Sonne sieht. Denn die Strahlen jener wahren und göttlichen Tugend machen uns das Unsichtbare sichtbar und begreifbar das Unbegreifbare, indem sie in unserem eigenen Spiegel die Sonne abbilden (ἐνζωγραφοῦσαι)” (*Cant.* 3: PG 44, 824 BC). “Eines ist auf gewisse Weise beides, nämlich der Besitz der vollkommenen Tugend wie der der Gottheit. Denn nicht außerhalb der Gottheit ist die Tugend” (*Cant.* 9: PG 44, 972 C).

Die Folge dieses indirekten Gottschauens ist dann ganz von selbst, wie oben schon bei anderer Gelegenheit gesagt, daß die Gottesschau dem Maße der inneren Gotthaftigkeit entspricht. Immer “*ad modum recipientis*” (*Cant.* 7: PG 44, 909 D; 8: 941 AB; *beat.* 6: PG 44, 1272 A). Es scheint, daß nicht das selige Licht, das von Gott her einfällt, begriffen wird, sondern das, was von vornherein in uns ist, wenn auch durch Gnade. Oder sollte Gregor ganz der These der Stoa vom naturgemäßen Leben verfallen sein?

C. Das Spiegelbeispiel

Sehr schön wird diese Gottesschau unter dem Gleichnis des Spiegels dargestellt. Zwei Stellen haben wir schon angeführt (*beat.* 6: PG 44, 1272 B; *Cant.* 3: PG 44, 824 C). Reine Seele und Spiegel sind fast Synonyma geworden. “Und sich so, weil nur Gleiches durch Gleiches erfaßt wird, gleichsam als Spiegel der Reinheit Gottes zu unterstellen” (*virg.* 11: PG 46, 368). Interessant ist vielleicht auch, daß Gregor als Beispiel für die Gleichheit des Handelns zwischen Gott-Vater und Sohn anführt: “wie wenn man sich im Spiegel betrachtet” (*Eun.* 12: PG 45, 981 D/GNO I¹ 275,24). Der Sohn ist ja das Ebenbild des Vaters.⁷¹

⁷¹ Zur Spiegelerkenntnis Gregors vergleiche man die Ausführungen von Gabriel HORN, *Le “miroir”, la “nuée”, deux manières de voir Dieu d’après S. Grégoire de Nysse*: RAM 8 (1927) 113–131, der allerdings eine mehr unkritische Darstellung gibt.

Es sei erlaubt, für die ganze Theorie Gregors über Gotteserkenntnis und Gotteinigung hier noch einen längeren Text aus den Canticum-homilien anzuführen (*Cant.* 15: PG 44, 1093 C–1096 A): “Ich bin bei meinem Geliebten und mein Geliebter ist bei mir. Das ist Richtschnur und Ziel der Vollkommenheit in der Tugend. Denn wir lernen daraus, daß die gereinigte Seele außer Gott nichts in sich tragen und nicht auf irgendetwas anderes schauen dürfe. Sondern so müsse sie sich reinigen von jedem stofflichen Handeln und Gedanken, daß sie vollkommen umgestellt auf das Geistige und Unstoffliche sich zum genauesten Abbild der ursprünglichen Schönheit mache. So wie der, der auf einer Tafel eine Zeichnung sieht, die genau nach dem Vorbild gemacht ist, ausruft, daß beide (genau) eine Form hätten, und derselbe dann sagt, daß die Schönheit des Bildes die des Vorbildes sei, und daß das Vorbild genau in der Nachbildung gesehen werde. Genau so (spricht die) die, die sagt: ‘Ich und mein Geliebter, mein Geliebter und ich’, sie habe eine Gestalt mit Christus dadurch, daß sie die gleiche Schönheit empfangen habe, die erste Seligkeit unserer Natur, ausgeschmückt nach dem Bilde und Gleichnis der ersten wahren und einzigen Schönheit. Und wie ein Spiegel, wenn er sorgfältig zum Gebrauch bereit ist, in einem reinen Bilde genau die Züge des hineinschauenden Gesichtes in sich zeigen wird, so wird auch die Seele, die sich gebrauchsfertig gemacht und allen stofflichen Schmutz entfernt hat, das reine Bild der ungetrübten Schönheit in sich abbilden. Es spricht also dieser mit freiem Willen ausgestattete Seelenspiegel: ‘Wenn ich mit meinem ganzen Umfang (Kreis/κύκλω) das Bild des Geliebten anschau, dann wird auch die ganze Schönheit jener Gestalt in mir geschaut’”. Es folgt dann die nähere Ausführung, wie die durch Tugenden geschmückte Seele aussieht.

Wir haben hier wohl mehr ein Erlebnis der Christusgleichheit, nicht nur eine indirekte rationale Erkenntnis Christi vor uns. Es ist ein dynamisches Gegenspiel. Christus erkennt im Spiegel der reinen Seele sich selbst, und die Seele erkennt durch sich, durch einen Blick in ihren Spiegel den Geliebten. Christus lebt in ihr: ein Hinweis auf Paulus, den Gregor eigens macht (1096 A). Aufgrund der sonst von Gregor entwickelten Theorien von wirklicher Gottebenbildlichkeit, die doch eine reale Ähnlichkeit zwischen Gott und der Seele behaupten, können wir uns aber nicht denken, daß Gregor hier nun plötzlich unter dem Spiegel der Seele eine “geleerte” Seele versteht, eine Seele, die nur deshalb mit Gotthaftigkeit gefüllt wäre, weil der Geliebte sie mit einem überirdischen aktuellen Gnadenbild erfüllt. Bevor die Seele von einem Anschauen Christi sprach, betonte sie ja das Aus-

schmücken nach der ersten wahren Natur. Wir werden unten sehen, wie Gregor fast nur eine Gnade der φύσις, eine Gnade, die gleich mit der Schöpfung da zu sein scheint, kennt. Immer wieder haben wir bei ihm feststellen können, wie er auf die moralische Ausbildung des Gottesebenbildes den größten Wert legt, eine Ausbildung, die durch Tugenden geschieht und wenn diese auch letztlich nur eine negative Reinigung bedeuten würden, so bliebe doch nicht ein "leerer" Seelenspiegel zurück, sondern ein wirkliches von "Natur" gegebenes Gottebenbild, ein Bild Christi, gereinigt von allen Schlacken. Eine reine Gnadenekstase von Gott her würde meiner Ansicht nach einen Bruch im Erkenntnisssystem Gregors bedeuten. Natürlicher dürfte es sein, wenn man die Ausführungen Gregors zu "mein Geliebter und ich" erklären würde als das allerdings ungemein tiefe Erlebnis Gottes im eigenen reinen Ebenbilde. Bild und Vorbild sind ja eines. Darum liebt der Bräutigam in der Braut sich selbst. Wenn auch beide nicht ein und dasselbe sind, so ist doch das Erlebnis der Seele in ihren endlichen Potenzen das Erlebnis eines vollen Ausgefüllt- und Einsseins. In diesem Erlebnis bleibt allerdings "das Dunkel". Ob nun dieses Erlebnis, diese Gotteinigung, eine eigentliche Erfahrungsekstase ist, werden wir später prüfen. Es kann auch eine nur sogenannte "Ekstase" gemeint sein, die mehr ein freudiges Erlebnis und Erkennen Gottes im eigenen Ich nach einem Herausgehen aus dem Rahmen des Sündigen sein, eine Vorbereitung auf die einstige volle Einigung in der Apokatastasis. "Dann wird das, was gerettet ist, als *μονάς* erfunden werden in der Verwandtschaft mit dem einzigen Guten, wenn alles geeint ist durch die Vollkommenheit in der Taube" (*Cant.* 15: PG 44, 1115 CD). Das ist der Gipfel im Jenseits, der aber schon irgendwie hier auf Erden erlebt und geahnt werden kann.

Allerdings scheint das Spiegelgleichnis dennoch an einigen Stellen das Gegenteil zu besagen. "So wurde auch der Spiegel der menschlichen Natur nicht eher schön, sondern erst als er sich dem Schönen genähert hatte, wurde er auch nach dem Bilde der göttlichen Schönheit geformt" (*Cant.* 5: PG 44, 868 CD). Also muß erst Christus in der Nähe erstrahlen, dann wird die Seele schön widerstrahlen (vgl. *Cant.* 4: PG 44, 833 B). Die Seele ist ein Spiegel, sie wird schön, wenn sie sich nähert. "Da nun die vom Logos gereinigte Seele die Sünde hinter sich gelassen und den Sonnenkreis in sich aufgenommen hat und widerstrahlt in dem in ihr gesehenen Licht, da sagt der Logos zu ihr . . ." (833 BC). Weiter unten wird dazu das Allgemeinprinzip genannt: "Was nämlich einer fest anschaut, dessen Ähnlichkeit nimmt er in sich auf" (833 D).

Diese Sätze scheinen der Theorie der inneren Gottebenbildlichkeit zu widersprechen, bedeuten fast eine Umkehr der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches. Vielleicht ist aber hier von Gregor nur eine etwas dichterische Ausdrucksweise gewählt, so daß sich eben Christus gleichsam der Seele nähert, wenn diese ihr eigenes Gottesbild herausarbeitet. Oder aber er meint doch wirklich eine aktuelle mystische Einstrahlung. Es sei auch in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß gerade Plotin die Dinge der Welt als Spiegel Gottes bezeichnet. "Dieser (Gott) erzeugt . . . in dem Spiegel ein Bild seiner selbst, das mit seinem Dasein an die Gegenwart des sich Spiegelnden gebunden ist".⁷² Es ist möglich, daß Gregor etwas Ähnliches für die Übernatur dunkel vor Augen gehabt hat.

Es ist jedenfalls nicht so schnell eindeutig zu entscheiden, wie Gregor sein Spiegelgleichnis auffaßt. Oder sollte er versuchen, die unbegreifliche Christuseinigung bald so und bald so darzustellen? An einer anderen Stelle der *Canticumhomilien* bezeichnet er auch die Kirche als einen Spiegel, der, eben weil er der Leib Christi ist, den an sich unfaßbaren Gott-Christus widerspiegelt (*Cant.* 8: PG 44, 949 B), was wieder mehr auf innere Gotthaftigkeit auch des Seelenspiegels hindeuten würde.

Es bleibt außerdem noch die Möglichkeit, daß Gregor sowohl eine mehr ontische Gottebenbildlichkeit als auch darüber hinaus dann noch die Gnadenerleuchtung, ein Werk des hl. Geistes, angenommen hat. Wenn die Seele eine gewisse Stufe erreicht hat, wird sie gewissermaßen von Christus erfaßt und erleuchtet, so daß ihr das innere ihrer Gotteinigung aufgeht. Diese Möglichkeit wird gestützt, wenn wir denken, daß nach Gregor auch die letzte Einigung im Himmel durch den hl. Geist erfolgt (*Cant.* 15: PG 44, 1117 A). Sollte nicht die mystische Einigung auf Erden, wenn sie wohl auch nicht immer eine wirkliche Ekstase sein muß, doch ähnlichen Gesetzen unterliegen wie die letzte Erfüllung im Jenseits?

D. *Stütze der Lehre von der Gotteserkenntnis durch Gotthaftigkeit in der Tradition*

Im Folgenden wollen wir versuchen, die Lehre Gregors noch etwas durch die Tradition zu beleuchten. Wir werden sehen, wie gerade

⁷² UEBERWEG I (Anm. 26) 603.

durch die Tradition die Anschauung Gregors über den "Aufstieg zu Gott mittels eigener Gotthaftigkeit und Innenschau" gefestigt wird. Denn ein Philosoph, der, wie wir in der Einleitung gesehen haben, indirekt durch die traditionelle Gelehrtschule des Libanius hindurchgegangen ist, bricht nicht in philosophischen Spekulationen – die Mystik Gregors ist trotz allem philosophisch – mit seinen Vorgängern, ohne ein Wort zu sagen.

Zunächst sei der Gedanke berücksichtigt, daß der, der Gott erkennen will, Gottes Züge tragen muß – ob von innen heraus oder mehr durch aktuelle Gnade, bleibt unberücksichtigt. Zu beachten ist, daß dieser Gedanke noch nicht Gotteserkenntnis durch Gotthaftigkeit und Innenschau bedeutet. Es ist mehr die Korrespondenz zwischen Gott und seinem Gottebenbild, die wir zunächst sehen.

Auffällig ist bei Gregor, daß er immer von Reinheit und Reinigung spricht. Die Reinheit macht die Seele gottähnlich. Da ist nun interessant, wie von Pythagoras an⁷³ die Philosophen nicht nur Gott, sondern auch der Seele den Titel "rein" geben: καθαρός. Wir greifen diesen Terminus als Beispiel heraus. In der griechischen Literatur bedeutet καθαρός allgemein etwas anderes als im biblischen Sprachgebrauch. In der Bibel, sowohl im AT als auch im NT, wird καθαρός im Sinne kultischer Reinheit und als Reinheit von Sünde verwendet (was die geschlechtliche Reinheit unbetont einschließt), während die Philosophen den Ton auf die Freiheit von der Materie legen, wenn auch mit dem Unterton, daß die fleischlichen Regungen die Sünde bringen oder sind.

Rein ist der reine Geist, der νοῦς. Gott wird der Reinste genannt (Platon, *Polit.* 268 C; *Rep.* IX 585 B; *Crat.* 396 B). Bei Philon ist alles, was über das Körperliche hinausgeht, rein. Reine Sonne (Cohn-Wendland II 280,6; V 256,2), reines Feuer (III 209,11; 70,10), reines Licht (IV 91,19), reiner Äther und Himmel (IV 146,11; 299,3), besonders aber der reine νοῦς (II 158,15; III 15,20; VI 97,6) und der reinste Gott (III 49,7; *quod Deus sit immutab.* 8: Cohn-Wendland II 58,12 ff). Das Wesen des Menschen sei der klare und reinste νοῦς (*De ebrietate* 101: Cohn-Wendland II 189,23). "Der Mensch (ist) ... wegen des besseren Teils in ihm, ... der Seele, das edelste Geschöpf, ist dem reinsten Teile der bestehenden Welt, dem Himmel, ja wie die meisten sagen, sogar dem Vater der Welt am verwandtesten, da er

⁷³ HORN (Anm. 71) 116.

von allen Geschöpfen auf Erden das eigenste Abbild der ewigen und glücklichsten Idee in seiner Vernunft empfing" (*De decal.* 134: Cohn-Wendland IV 299,1 ff; dt. Cohn-Heinemann I 400). Es sei aber hier nochmals darauf hingewiesen, daß bei Philon im Gegensatz zu Plotin die Gottesschau trotz der eigenen ontischen Reinheit der Seele durch ein eigenes Licht von oben gegeben wird.⁷⁴ Von den Neuplatonikern generell sagt Horn:⁷⁵ "Ces philosophes croyaient la pureté une condition nécessaire pour s'approcher du Pur, de l'Un, du Divin" (vgl. Arnou).⁷⁶

Gregor von Nyssa teilt mit diesen Philosophen offensichtlich die Parallelität "reine Seele – reiner Gott", was übrigens ein allgemein christlicher Gedanke ist, wenn man von der spiritualistischen Färbung absieht. (Darum ja unser Fegfeuer!) Wieweit sich der gleiche Parallelkreis bei den christlichen Vorgängern findet, wurde nicht speziell untersucht. Der gleiche Gedanke wird auch wohl dort, wenn auch vielleicht in weniger philosophischer Fassung des Wortes "rein" vorhanden gewesen sein. Das deutet zum Beispiel an, wenn die Väter die Herzensreinheit als Bedingung der Gottesschau setzen, unter ihnen Clemens Alexandrinus (*Strom.* VII 68,4: GCS III 49,15 f) und Origenes: Tugend sei Vorbedingung der Gnosis, weil nur die Herzensreinen Gott schauen;⁷⁷ oder: "*merae divinitatis capaces per puritatem cordis effecti*" (aber vom jenseitigen Leben gesagt!) (*hom. in Num.* 21,1: GCS VII 200,21 ff; vgl. *Cels.* VI 68: GCS II 139,12 ff). Gregor Thaumaturgos sagt: "Das Ziel von allem ist nach meiner Ansicht kein anderes, als dem reinen Geist (νοῦς) ganz ähnlich geworden zu Gott zu kommen und in ihm zu bleiben".⁷⁸ Johannes Chrysostomus, wenn auch wohl etwas später, meint, daß die Jungfrau nicht nur dem Leibe nach, sondern auch in der Seele ganz rein sein müsse, um den heiligen Bräutigam aufzunehmen (PG 48, 537).

Wichtiger und zwingender als diese doch allgemeineren Ähnlichkeiten sind die Traditionen bezüglich der Erkenntnis Gottes in der Gotthaftigkeit und Selbsterkenntnis, die wir bereits oben bezüglich des Erkenntnisprinzips "Gleiches durch Gleiches" kennengelernt haben. Zumal das traditionell verankerte Gleichnis vom sonnenhaften Auge war besonders bezeichnend.

⁷⁴ ARNOU (Anm. 46) 260.

⁷⁵ HORN (Anm. 71) 116.

⁷⁶ Über Plotin: ARNOU (Anm. 46) 220.

⁷⁷ VÖLKER (Anm. 48) 86 Anm. 5.

⁷⁸ Nach KOCH (Anm. 33) 32 (KOETSCHAU c. XII 149).

Die größte Ähnlichkeit in der Theorie der Gotteserkenntnis selbst finden wir zwischen Gregor von Nyssa und Plotin. Auch Plotin hat die Gotteserkenntnis in Selbsterkenntnis. Arnou hat dies bei Plotin aufgewiesen. Generell von den Neuplatonikern sagt Arnou:⁷⁹ “La philosophie de l’époque néoplatonicienne établit un parallélisme rigoureux entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même: qui se connaît, connaît Dieu et dans la mesure où il se connaît”. Das sind Gedankengänge, die denen Gregors von Nyssa ungemein ähnlich sind. Arnou meint dann, diese Lehre sei die Konsequenz der Entwicklungslehre Plotins, da immer die Ursache immanent in der Wirkung vorhanden sei.⁸⁰ Zu beachten ist, daß Gregor seine Theorie mehr auf die durch die Offenbarung verbürgte Gottebenbildlichkeit stützt.

Wie ist nun die Gotteserkenntnis bzw. Gotteinigung Plotins beschaffen? Es sei erlaubt, sie nach Arnou darzustellen. Gott ist, wenn auch verborgen, in allem Sein gegenwärtig.⁸¹ Reinigung ist Besinnung auf sich selbst, das Hindernis der Selbsterkenntnis ist der Körper.⁸² Also muß eine Trennung erfolgen. Die Voraussetzung für diese Forderung der Reinigung und Rückkehr ist die Tatsache des Urstandes.⁸³ “Wir waren dort Menschen anderer Art und gewisser Weise Götter, reine Seele und der reine Geist verbunden mit der Allwesenheit, Teile waren wir des Geistigen” (*Enn.* VI 4,14).

Die Reinigung gibt nun als Resultat das zurück, was verloren war, “so daß wir uns harmonisch einfügen und möglichst anheften und berühren in Ähnlichkeit . . . der von ihm stammenden Kraft” (*Enn.* VI 9,4). So ist es dann möglich, mit reinem Geiste das Reinste zu schauen (vgl. *Enn.* VI 9,3). Arnou beschreibt dann diese Gotteserkenntnis Plotins näher:⁸⁴ “Contempler alors, c’est voir; oui, voir non pas une forme déterminée mais un objet, qui . . . n’est pas ‘autre’ que le sujet, c’est le toucher par un contact unifiant”, und dann weiter unten:⁸⁵ “L’âme connaît Dieu parcequ’elle est avec lui, et elle est “unité” parcequ’elle ne fait qu’un avec lui. C’est moins une vision qu’une union . . . une union dans la lumière, le contact de deux êtres

⁷⁹ ARNOU (Anm. 46) 193.

⁸⁰ Ebd. 194.

⁸¹ Ebd. 197.

⁸² Ebd. 198.

⁸³ Ebd. 205.

⁸⁴ Ebd. 235.

⁸⁵ Ebd. 244.

transparents, deux flammes en une même clarté; c'est voir sans voir et ne pas entendre en entendant". "Eines war der Sehende selbst mit dem Gesehenen, gleichwie wenn es nicht gesehen sei, sondern geeint" (*Enn.* VI 9,11).

Dennoch bleibt es eine Dualität.⁸⁶ Man vergleiche zu der dargestellten Lehre des Plotin folgenden Satz des Porphyrius: "Die Seele des Weisen wird harmonisch geeint mit Gott, sieht immer Gott, ist immer bei Gott".⁸⁷ Über die Lehre des Evagrius Ponticus, eines etwas späteren Zeitgenossen des Gregor, sagt Rahner:⁸⁸ "Wenn das Licht der Dreifaltigkeit strahlend im Geiste aufgeht, dann erfährt der Geist auch sich selber. Die Schau seiner eigenen Natur – der unfassbaren – gehört zur Vollendung des Geistes, ist Vorrecht heiliger Menschen. Trinitätsschau und Schau des Wesens des eigenen Geistes scheinen für E. zwei Seiten desselben Erlebnisses zu sein . . . geschieht nur durch Reinigung von allen Gedanken . . . Trinitätsschau und Schau seiner selbst treten gleichförmig in die Definition des 'bloßen Geistes' ein".

Dieser Versuch, eine gewisse Tradition mystischer Erkenntnis für Gregor aufzuweisen, mußte sich leider – wenigstens zum größten Teil – auf die Darstellungen von Autoren stützen, wie aus den Zitaten ersichtlich ist. Vielleicht ließe sich ein tieferer innerer Zusammenhang nachweisen, wenn man die betreffenden Philosophen selbst quellenmäßig auf diese Spezialfrage hin genau einsehen würde, was im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich war. Dennoch werden diese wenigen Traditionszeugen eine gewisse Stütze für die Auslegung Gregors bieten.

*V. Die irdische Gotteinigung der Seelen ist bei Gregor wahrscheinlich
nicht als echte Ekstase aufzufassen*

Im Vorausgegangenen haben wir gesehen, wie die Seele durch Gotthaftigkeit sowohl ontisch als auch erlebnismäßig mit Gott verbunden wird. Dieser Weg gipfelte schließlich in der wechselseitigen Liebe zwischen der Seele und Christus. Der Eros Christi entzündet sich an der Seele, weil eben die Seele ganz Christus widerspiegelt. Nur das Göttliche kann Gott lieben (*Cant.* 13: PG 44, 1044 CD). Jetzt

⁸⁶ Ebd. 233.

⁸⁷ KOCH (Anm. 33) 11,13 f. (NAUCK 284 f.).

⁸⁸ RAHNER (Anm. 25) 37.

wollen wir versuchen, diese Gotteinigung näher darzulegen. Da in der Mystik die Ekstase als Ausdruck höchster Gotteinigung gilt, und da sich auch bei Gregor ähnliche Termini finden, fragen wir uns zunächst, ob man bei ihm den Gipfel der irdischen Gotteinigung generell als Ekstase bezeichnen muß. Diese Fragestellung ist wichtig, weil zum Beispiel Holl Gregor von Nyssa in dieser Lehre einen Bruch mit seiner näheren christlichen Tradition zuschreibt: "Hier hat Gregor seinen nichtchristlichen Vorbildern folgend gewagt, eine Idee wieder einzuführen, die seit Ablehnung des Montanismus aus der christlichen Kirche verdrängt war, die Anschauung, daß man zum Höchsten nur gelangt, indem man in der Verzückung . . . (S. 206) aus sich selbst heraustritt". Zu beachten ist hierbei, daß auch nach Holl die Mystik Gregors eine Mystik für alle ist.⁸⁹ Andererseits schreibt ein Religionsgeschichtler der Richtung Holls, Hans Lewy, dem Origenes eine Christianisierung der Ekstasisedanken zu, so daß die Ekstase für gewöhnlich erst in das Jenseits fällt.⁹⁰ Wir werden sehen, ob man nicht auch bei Gregor von Nyssa aufgrund seiner allerdings sehr kräftigen Terminologie allzu schnell eine mystisch-ekstatische Gotteschau auf Erden als Ziel der Seelen angenommen hat.

Stellen wir zunächst einigermaßen klar, was man unter Ekstase zu verstehen hat, wenn es auch nicht möglich ist, ein ganz genaues Bild zu zeichnen. Ob man nun die Ekstase als Überhöhung des Menschen oder aber als ein Erfülltsein von Gott her auffaßt, beiden Arten ist gemeinsam, was schon im Namen "Ekstase" liegt, nämlich ein gewisses Heraustreten aus dem Rahmen des Körperlichen. Das Körperliche wird zurückgelassen, das heißt, der Körper wird von dem Seelen-Ich nicht empfunden und stört nicht. Was darüber noch hinausgeht, interessiert hier nicht. Die Seele wird in all ihren Potenzen eingenommen von dem Erlebnis Gottes.

Ein weiteres Charakteristikum dürfte die Außerordentlichkeit der Ekstase sein. Sie ist kein dauernder Zustand. In der Regel kehrt die Seele nach einiger Zeit wieder in das Erleben des irdischen Körpers zurück. Aus diesem Grunde kann man beispielsweise zwar die heiligmachende Gnade das Prinzip der Gotteinigung schon hier auf Erden nennen, dennoch aber ist sie keine Ekstase im eigentlichen Sinne. Eine Ekstase wäre diese Gnade erst dann, wenn sie vom einzelnen

⁸⁹ HOLL (Anm. 13) 205 f (Zitat). "Mystik für alle" siehe ebd. 204.

⁹⁰ HANS LEWY, *Sobria ebrietas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (= BZNW 9), Berlin 1929, 122.

so erkannt und erlebt würde, daß eben das körperliche Erleben in einem einzigen Akt ganz von dem Erlebnis der göttlichen Gnade in ihm verschlungen würde.

Eine Ekstase, die ungefähr dem angegebenen Bild entspricht, finden wir im klassischen Altertum öfter beschrieben.⁹¹ Der Dionysoskult hat als Mittel der Gotteinigung die Ekstase.⁹² In Delphi sei es umgekehrt mehr ein Niedersteigen Gottes gewesen.⁹³ Auch Platon kennt die Ekstase (*Phaedr.* 250 BC).⁹⁴ Er hat die bezeichnenden Ausdrücke ἐνθουσιάζειν und κορυβαντιάιν (*Phaedr.* 249 E; *Symp.* 215 E).

Wichtig für Gregor von Nyssa scheinen Philon und Plotin zu sein. Wir haben in der Einleitung gesehen, wie sowohl für Gregor als auch für Philon Moses der Typ des Ekstatikers ist. "Philo war es, der die Annahme mystisch-ekstatischer Intuition zuerst in Verbindung mit einer ausgesprochen monotheistischen Religiosität vertreten hat".⁹⁵ Das Eigenartige der Mystik Philons (gegenüber Gregor) ist, daß in der Ekstase der menschliche Geist ausquartiert wird und dafür der göttliche Geist einzieht (*Quis rer. div. heres* 265: Cohn-Wendland III 60,17; dt. Cohn-Heinemann V 283), also Gottesschau in Gott (*De praem. et poenis* 45: Cohn-Wendland V 346,5 ff; dt. Cohn-Heinemann II 394). Nach Philon ist die Ekstase ein Herausgehen aus sich selbst: "Wenn also, o Seele, das Verlangen über dich kommt, der göttlichen Güter Erbe zu werden, dann verlasse nicht nur 'Land' – den Körper, 'Verwandtschaft' – die Sinnlichkeit, . . . sondern entfliche auch dir selbst, gehe aus dir heraus gleich den Besessenen und nach Korybantentart Rasenden verzückt" (*Quis rer. div. heres* 69: Cohn-Wendland III 16,14 ff; dt. Cohn-Heinemann V 238–239; vgl. *De cherub.* 50: Cohn-Wendland I 182,15; dt. Cohn-Heinemann III 185). Es sei an die Stelle aus Platon *Symp.* 215 E erinnert. Aus den Ausdrücken "Besessenen" und "Korybanten" ist ersichtlich, daß es sich wohl kaum um einen dauernden, sondern um einen ekstatischen Zustand im eigentlichen Sinne handeln muß. Ähnlich sind die äußeren Akzidentien, wie sie Plotin in der Ekstase beschreibt: "Trunkenheit und Liebeswahnsinn, enthusiastische Besessenheit erfaßt die Seele, alle Seelentätigkeit kommt zur Ruhe (*Enn.* VI 7,35), die Seele wird zu unterschiedslo-

⁹¹ SCHNEIDER (Anm. 19) 24–42.

⁹² Ebd. 25.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd. 27.

⁹⁵ Ebd. 31.

sen Einheit mit dem Geschauten (VI 9,10)".⁹⁶ Es ist nicht einwandfrei ersichtlich, von wem Gregor in seinen Schriften mehr abhängig ist, ob von Plotin oder Philon direkt. Koch legt dar, daß in der Frage, ob Gott erkannt werden kann oder nicht, Philon die gleichen Gedankengänge aufweise wie Gregor.⁹⁷

Zu den Merkmalen einer Ekstase, die nicht rein pantheistisch ist, gehört ferner die "Nacht der Seele". Es gibt ein gewisses Eindringen in die Tiefe Gottes, aber dann kommt die Erkenntnis und das Wissen: Gott ist unendlich, er kann nicht erkannt werden. Darin, daß der "Ekstatiker" die Unendlichkeit Gottes erlebt, liegt die Nacht und der Nebel, weil Gott eben nicht begriffen werden kann. Die notwendige Folge ist, daß das Glück des Mystikers darin bestehen muß, immer weiter zu schreiten, nie wird das letzte Ziel auf Erden erreicht. Den Gedanken der göttlichen Nacht hat inhaltlich auch Philon: "zu begreifen, daß Gott in seinem Wesen unbegreiflich ist für jeden, und dieses selbst zu sehen, weil er unsichtbar ist" (*de post. Caini* 15: Cohn-Wendland II 4,8 ff).

Noch etwas anderes tritt in der Schilderung der Ekstase seitens der Mystiker auf, nämlich die Unsicherheit, den Eindruck der Ekstase zu beschreiben. Ist es eigentlich ein Sehen? Nein, das genügt nicht; so sagt man, es sei ein "Sehen im Nichtsehen". Besonders Plotin hat diesen Gedanken beschrieben. Die Gotteinigung in der Ekstase sei mehr ein Berühren, eine Teilnahme Gottes. Deswegen hat man ihm auch Pantheismus vorgeworfen, obwohl Plotin sonst auch hier die Transzendenz Gottes hervorhebt.⁹⁸ Festzuhalten ist, daß dieser Gedanke "Sehen durch Nichtsehen" zur Tradition der Mystik gehört.⁹⁹

Nachdem wir so andeutungsweise die Auffassung und Terminologie des ekstatischen Erlebnisses vor Gregor gestreift haben, wollen wir jetzt schauen, wie weit Gregor selbst von einer solchen Ekstase spricht. Voraussetzung ist, daß die genannten Philosophen eine echte Ekstase beschreiben.

Gregor betont zunächst, daß sich der Mensch auf dem Weg zu

⁹⁶ Hugo KOCH, Das mystische Schauen beim heiligen Gregor von Nyssa: ThQ 80 (1898) 402.

⁹⁷ Ebd. 411–413.

⁹⁸ Ebd. 415.

⁹⁹ Karl RAHNER, Der Begriff der *extasis* bei Bonaventura: ZAM 9 (1934) 14: "in der Ekstase handelt es sich vielmehr um den Akt der Liebesvereinigung, der sich überhaupt nicht im Intellekt vollzieht". Nur als Beispiel, ohne auf die Kontroversfragen (Thomas) einzugehen.

Gott auf dem Weg der Reinigung befinde; die Seele muß sich von allem reinigen, was ihr durch den Sündenfall zugekommen ist. Immer mehr muß sie das Körperliche ablegen. Schließlich, sagt er, gehe sie heraus aus ihrer Natur (*Cant.* 12: PG 44, 1028 B), so daß nichts mehr von den gewohnten Dingen die Gnosis des Unsichtbaren hindert. Zu beachten ist, daß gerade die stärksten Ausdrücke, die für eine Ekstase in Betracht kämen, sich in den Canticumhomilien finden, die bei Gregor doch mehr den allgemeinen Aufstieg der Seelen zu Gott als Thema haben, einen Aufstieg und eine Vermischung, die schließlich in der jenseitigen Gotteinigung (Apokatastasis) sogar den schlechten Menschen zuteil wird. Also nicht eine Lehre der Auserlesenen!

Auch die Schrift *De vita Moysis* scheint mehr eine Beschreibung des Lebens des Moses als Generalvorbild für alle Gottsucher zu sein. Man vermißt in beiden Darstellungen Gregors die Betonung der Außerordentlichkeit der Ekstase. Darum ist wohl die Frage berechtigt: Ist es wirklich eine Ekstase als solche, oder aber ist es nur ein schönes Benutzen von Ausdrücken, um damit vielleicht die Qualität des Christentums und den Wert eines sittlichen Lebens vor Augen zu führen?

Besonders an einer Stelle in den Canticumhomilien faßt Gregor gleichsam die ganze Terminologie der Ekstase zusammen (*Cant.* 10: PG 44, 989 C–993 D). Zunächst werden David und Paulus als Ekstatiker angeführt. Zu beachten ist hier zum Beispiel der Ausdruck „von Trunkenheit erfüllt werden“ oder „aus sich herausgehen, Ekstase“. „Wie einmal der große David auch von Trunkenheit erfüllt wurde, als er selbst aus sich herausging und in der Ekstase begriffen die unschaubare Schönheit sah und ausrief . . .“ (989 D). Ähnlich Paulus (ebd.), und auch Petrus wurde „der göttliche und nüchterne Rausch, durch welchen er außer sich gestellt wird“, zuteil (992 A). Ohne Zweifel spricht Gregor hier von einer echten Ekstase.

Die Schlußfolgerung aber ist etwas unerwartet: „So ist der Rausch aus dem Wein, den der Herr seinen Tischgenossen vorsetzt (ein Rausch), durch den die Ekstase der Seele zum Göttlichen bewirkt wird, und schön verheißt der Herr denen, die ihm fernstehen: Eßt, meine Freunde, trinkt und seid berauscht (1 Kor 11,27). Denn wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht. Schön aber nennt er die der Speise würdigen Brüder. Denn wer seinen Willen tut, wird Bruder und Schwester und Mutter vom Logos genannt“ (992 B). Nach diesem Text müßte die Ekstase nun der übliche Abschluß des christlichen Tugendlebens sein, wenn man die Termini

“Ekstase” und “berauscht” wörtlich nehmen würde. Es ist aber stark zu bezweifeln, ob der Praktiker Gregor mit dieser Verallgemeinerung wirklich eine Erfahrungsekstase meint oder aber nur eine “Ekstase”, die in Erklärung des Wortes “Ekstase” analog durch die Abwendung von Leib und Sünde in der Seele vorhanden ist. Man kann ja auch sagen, die Seele sei durch das Tugendleben und die wiedergewonnene innere Gotthaftigkeit ekstatisch geworden. Das würde voraussetzen, daß Gregor die genannten Termini gebraucht, um damit gewissermaßen seine Tugendlehre auszuschmücken, indem er ihnen einfach einen abgeleiteten Sinn unterlegt.

Uneigentlich gebraucht beispielsweise Gregor, wenn man sein System nicht pressen will, folgenden Text: “Es geht heraus der Mensch aus seiner eigenen Natur, ein Unsterblicher aus einem Sterblichen . . . und gänzlich ein Gott aus einem Menschen geworden. Denn wer gewürdigt ist, ein Sohn Gottes zu werden, wird in sich haben die Würde des Vaters, und er wird Erbe aller väterlichen Güter” (*beat.* 7: PG 44, 1280 C). Es ist zu beachten, daß gerade dieses Zitat aus den Homilien über die acht Seligkeiten stammt, während doch darin an anderer Stelle “das Reich Gottes in uns”, die Gottebenbildlichkeit, so betont wird. Nebenbei vergleiche man hier auch die fast gleiche Stelle aus den Canticumhomilien: “Denn die Seele, die schon herausgegangen ist aus ihrer Natur, so daß sie durch nichts von den gewohnten Dingen an der Gnosis des Unsichtbaren gehindert würde . . .” (*Cant.* 12: PG 44, 1028 B).

Die Möglichkeit, daß Gregor neben wirklicher Erfahrungsekstase eine uneigentliche Ekstase lehrt, wird durch seine folgenden Ausführungen über den Schlaf der Seele bestärkt, der kein Schlaf ist. Man sollte meinen, er denke hier an das eigentliche ekstatische Erlebnis, daß der Mensch, biologisch gesehen, schläft in Bezug auf das Körperliche und alle Gedanken, daß er aber wach ist für Gott. In der echten Ekstase ist die Eigenart dieses Erlebnisses einfach so, daß der “Schlaf” von selbst da ist. Gregor dagegen betont hier wie immer die Tätigkeit des freien Willens. “Welches von beiden (Apathie oder Leidenschaft) der freie Wille wählt, das hat auch die Macht über das andere” (*Cant.* 11: PG 44, 993 C). “Mit nacktem und reinem Sinn nimmt sie (die Braut) durch das göttliche Wachen die Erscheinung Gottes auf, wessen auch wir gewürdigt werden, wenn wir durch besagten Schlaf (d.h. die freie Abkehr von den Leidenschaften) das Wachen der Seele bewirken” (993 D). Vielleicht kann man das Ganze am besten so erklären, wenn man annimmt, daß die Braut für Gregor

das ekstatische Vorbild ist, während für uns die Ekstase mehr eine moralische als eine psychische ist. Wir müssen das willensmäßig tun, was die Braut uns vorgelebt hat, dann werden wir ein ähnliches Glück genießen wie sie. Nur angedeutet sei, daß hier implizit auch die Gottebenbildlichkeit die Bedingung der Gotteserscheinung ist, da die Seele sich ganz rein machen muß. Reinheit ist aber nach Gregors Lehre gleich Gottebenbildlichkeit. Nur liegt hier der Ton mehr auf dem Schauen als auf dem Sein.

Ein anderes Charakteristikum der Ekstase war die "göttliche Nacht", das "Sehen im Nebel". Diese Nacht ist breiter beschrieben in *De vita Moysis* (PG 44, 376 f). Moses erscheint als der Typ des zu Gott aufsteigenden Menschen. Gott kann nie komprehensiv erfaßt werden (daher wird nur sein Rücken gesehen). Das Schauen im Nebel, das Erlebnis der Unendlichkeit Gottes ist bezeichnend für den Weg des Mystikers und jedes Christen. Auch er soll nie stehen bleiben, sondern weil Gott unendlich ist, darum schreitet auch er wie Moses immer weiter im Licht und in der Nacht: Sehen im Nichtsehen. Das ist die Erkenntnis der Unendlichkeit Gottes für uns (377 A). Bedingung für den Aufstieg auf den Berg war auch in *De vita Moysis* die Ekstase, d.h. das Ablegen des Körperlichen, denn Gott wird weder gesehen noch gehört etc. (373 CD). Auch zu diesem Erlebnis braucht es nicht unbedingt eine eigentliche Ekstase. Bezeichnend für die Art Gregors ist nämlich wiederum der Schluß der genannten Schrift, wo als Ziel hingestellt wird, "ein Hausgenosse Gottes" zu werden wie Moses, und zwar ist das gleichbedeutend mit Gottähnlichkeit (428 B–429 A). Dieser Mensch Gottes wird von ihm "Καϊσάρια" genannt (429 B). Es ist nicht zu leugnen, daß Gregor dem Moses eine echte Ekstase zuschreibt, wir aber sollen nur uneigentlich von ihm lernen, darum bleibt uns als letztes Ziel, Freund Gottes zu werden.

Klarer tritt allerdings die Vermischung von Gedankengängen, die der Ekstasislehre entnommen sind, mit einer moralischen Nutzenanwendung noch an anderen Stellen der Canticumhomilien hervor. Es seien einige Beispiele genannt: "Sie tat also, was sie vernommen hatte, indem sie auszog das Fellkleid, das sie nach der Sünde angezogen hatte, und indem sie abwusch das Irdische von den Füßen, mit dem sie behaftet war, . . . deswegen öffnete sie dem Logos die Tür zur Seele dadurch, daß die Hülle des Herzens entfernt wurde, das ist das Fleisch. Wenn ich Fleisch sage, meine ich den alten Menschen, welchen auszuziehen und abzulegen der göttliche Apostel befiehlt" (*Cant.* 11: PG 44, 1004 D–1005 A). Es folgt dann die nähere

moralische Ausdeutung, das alte Gewand abzulegen und das neue Kleid Christi anzuziehen. Dieselbe moralische Nutzenanwendung gilt dann vom Waschen der Füße, die einmal rein geworden sind durch die Taufe (1008 A): "Ich glaube nämlich, daß unter dem Haus der Braut das ganze menschliche Leben gemeint ist" (1012 D). "Weil es nicht anders möglich ist, daß in uns der lebendige Logos wird, . . . der durch Unversehrtheit und Heiligkeit sich mit der Seele vereinigt, außer dadurch, daß einer durch das Töten der Glieder der Erde das Fleisch-Kleid fortnimmt . . ." (*Cant.* 12: PG 44, 1016 C). Wir sehen immer wieder eine moralische Umdeutung dessen, was das ekstatische Vorbild wirklich tut. Man kann moralisch aus dem Körper herausgehen durch Selbstüberwindung, ohne deshalb gleich in einer echten Ekstase zu sein.

Nachdem die Seele alles getan hat und sich selbst abgestorben ist, kommt der Bräutigam vorbei. "Sie aber geht heraus und bleibt nicht mehr in dem, wo sie war, sondern sie heftet sich an den Logos, der ihr vorausgeht in die Ferne" (*Cant.* 12: PG 44, 1028 A). Ob Gregor mit diesen Worten nun eine echte Ekstase im Auge hat, wage ich nicht zu entscheiden. Es möchte aber scheinen, daß auch hier der moralische Sinn die Oberhand hat, wenn Gregor nämlich unmittelbar vorher sagt: "Derjenige, der Gott zu sehen begehrt, sieht dadurch, daß er ihm immer folgt, das Begehrte, und die Schau seines Angesichtes ist soviel wie der unaufhörliche Weg zu ihm, auf vorwärts gerichtet dadurch, daß wir ihm (dem Logos) im Rücken folgen" (1025 D–1028 A). Auf jeden Fall kann man im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden auch die vorher genannte Stelle leicht umdeuten als ein Verlassen des Körpers im moralischen Sinn. Es folgt der Stelle bezeichnenderweise eine Erörterung darüber, daß die Gottesschau nicht so erfolgt, wie Gott ist, noch nicht einmal, wie man will, sondern soweit, wie man es vermag (1028 CD). Ist es nicht auch etwas Moralisches, wenn Gregor apodiktisch sagt: "und das niemals Aufhören im Aufstieg, das ist in Wahrheit das Genießen des Begehrten" (1037 B)?

Ähnlich waren auch die Gedankengänge in *De vita Moysis*. Nur den Rücken Gottes kann man sehen. Der Aufstieg und das Erlebnis des Unendlichen waren das Ziel. Wie aber das letzte Ziel des Moses war, ein Freund Gottes zu werden und so bei Gott zu sein, schreiten auch die Canticumhomilien weiter zu einer anderen Art der Gotteserkenntnis. Die eine Art ist, nicht zu irren und sicher etwas über Gott zu erkennen, die andere Art, jede mit Leidenschaften verbundene Gesinnung aus der Seele zu verbannen (*Cant.* 13: PG 44, 1041

CD). "Der richtet in Wahrheit in diesen beiden in sich das Sichere auf, sowohl in dem Wort des Glaubens als auch in der Weise des Lebens (der Praxis), wenn er sich reinigt von jedem Schmutz der Sünde (1044 A). "So wollen wir die Braut als Lehrerin hören, wie es möglich ist, den Gesuchten zu sehen". Der Weg ist die Liebe, der ἔρως, die Liebe in uns. "Deswegen zeigt die in Gegenliebe zum Liebenden entflammte Braut in sich das tief eingebettete Geschoß der Liebe: da ist die Gemeinschaft mit der Gottheit. Denn die Liebe ist Gott . . . , das Geschoß, das ist der Glaube, der in der Liebe wirkt" (1044 CD); entflammt in der eigenen Gottähnlichkeit. Darum wird sie auch der Schar der Jungfrauen zum Vorbild, weil sie mit dem Logos verwandt und ihm ähnlich ist. Die Seele sucht ihren Verwandten, denn "die da spricht, ist dem Logos verwandt" (1045 A). Nun sollen die anderen Jungfrauen ihn suchen. Es folgt die Beschreibung des Bräutigams. Der Bräutigam ist der Gottmensch. Er wird faßlich durch die Kirche, seinen irdischen Leib: "Wer also die Kirche sieht, sieht vollkommen auf Christus" (1048 C; vgl. 1052 A). Die Menschheit Christi ist der Weg (1048 D–1049 A). Es folgt eine eingehendere Beschreibung der Kirche, des mystischen Leibes Christi. Manch schöne Gedanken sind darin enthalten. Veranlaßt ist diese Beschreibung durch den Text des Hohenliedes, in dem der Bräutigam eingehend beschrieben wird (*Cant.* 13–14: 1048 D–1085 A).

Im letzten Kapitel der Canticumhomilien geht Gregor dann wieder auf die eigentliche Gotteinigung über (*Cant.* 15: PG 44, 1088 A). Die jungfräulichen Seelen fragen, wo der Bräutigam sei. Die Braut wird Führerin, weil sie von seiner Schönheit erfüllt ist (1089 D). Der Bräutigam ist herabgestiegen in den Garten, in unsere Natur (1092 CD), die geschmückt sein muß mit den Tugenden ". . . als ihren Ort und Raum bereitet sie (die göttliche Natur) sich die Reinheit der (sie) aufnehmenden . . ." (1093 A). So sind wir wieder zu der Stelle gekommen, wo Gregor zur Darstellung der Gotteinigung das Bild der Gottähnlichkeit benutzt. Der Bräutigam ist bei der Braut. Wir haben diese Texte schon oben behandelt und gesehen, wie stark darin eben die Gottebenbildlichkeit betont wird. Es ist dies zunächst eine Beschreibung der auf Erden möglichen Art der Gotteinigung, ob aber diese Gotteinigung für alle eine ekstatische ist, tritt in keiner Weise hervor. Im Gegenteil finden wir gerade auch hier eine starke Betonung der Tugend als Mittel zu Gottebenbildlichkeit: "Nicht in der ganzen Ähnlichkeit des ersten Zustandes empfängt sie die

Vollkommenheit, sondern auf einem gewissen Wege schreitet sie zum Besseren, indem sie durch eine gewisse Folge und Ordnung nach und nach die Hinneigung zum Entgegengesetzten beseitigt" (1109 BC).

Aus diesem aszetischen Aufstieg ergibt sich dann auch die Verschiedenheit der Seelen, "die auf den Bräutigam sehen" (1112 A), nach dem abgestuften Verhältnis zu Gott. Daher unterscheidet er Jungfrauen, Konkubinen und Königinnen, über allen aber steht die einzige vollkommene Taube, das ekstatische Vorbild. Die Taube aber ist diejenige, die das Ziel schon hier auf Erden erreicht hat, die ganz aufgegangen ist in der Liebe (1116 C). Dahin müssen gewiß auch einmal die anderen kommen, ob aber schon hier auf Erden, ist bei Gregor nicht ersichtlich.

Die Kraft des hl. Geistes läßt schließlich doch einmal alle Eines werden (1116 D–1117 AC), im Jenseits. Die Braut ist das Vorbild, das allen gemeinsam ist (1117 CD), bis sie alle eins werden und Gott alles in allem geworden ist. Auch hier wiederum kann man durchaus nicht sagen, daß eine irdische Ekstase vorliege, im Gegenteil, diese Gotteinigung in der "Doxa des hl. Geistes" weist eher auf das Jenseits und die Apokatastasis hin. Vielleicht stand eine Ekstase im eigentlich Sinn für einen Praktiker, als den Gregor sich trotz aller schön glutenden Worte immer wieder erweist, überhaupt nicht zur Diskussion.

Es scheint so, daß der Weg zur Gotteinigung nach Gregor wohl auch ein "ekstatischer" Weg ist, aber "ekstatisch" im eigentlichen Sinne als eine Überwindung der Leidenschaften und aller die Gotteinigung störenden Gedanken. Die ordentliche Gotteinigung erfolgt durch die Liebe der gottebenbildlichen Seele, indem Gott sich in der Seele, die Seele aber in sich Gott findet. Vorbild und allerletztes Ziel ist allerdings die Ekstase der Braut, sind die Ekstasen der großen Gottesmänner. Wir werden aber diese Art der Ekstase erst dann erleben, wenn wir wirklich von allem gereinigt in die Gegenwart Gottes eingehen werden – im Jenseits. So finden wir bei Gregor den Unterschied der Seelen (*Cant.* 15: PG 44, 1112 ff), bis einmal alle in der einen Apokatastasis die große Ekstase erfahren. – Wir haben gesehen, daß Gregor die Erfahrungsekstase nicht ausschließt. Darum führt er David, Paulus, Petrus an (*Cant.* 10: PG 44, 989 D–992 A). Darum ist diese Ekstase jetzt auch nicht ausgeschlossen. Wir haben aber nicht gesehen, daß die irdische Ekstase als allgemeines Ziel des mystischen Weges hingestellt wird. Im Gegenteil, wenn die Braut als

Lehrerin auftritt, so ist sie als Lehrerin einer uneigentlichen Ekstase, die nur die Vorbereitung auf die letzte echte wirkliche Ekstase im Himmel ist.

VI. MITTELBARE ODER UNMITTELBARE GOTTESSCHAU?

Hugo Koch glaubt in seinem schon öfter zitierten Artikel "Das Mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa"¹⁰⁰ gegenüber Diekamp¹⁰¹ nachgewiesen zu haben, daß Gregor eine unmittelbare Gottesschau annehme. Ebenso will Schneider Gregor diese Auffassung geben:¹⁰² "Es unterliegt (aber) keinem Zweifel, daß Gregor von Nyssa eine unmittelbare, keine bloß bildnismäßig vermittelte Intuition im Auge hat". Da die Frage, ob mittelbare oder unmittelbare Gottesschau insofern zu unserm Thema gehört, als bei der Annahme unmittelbarer Gottesschau die These "Gottesschau durch Innenschau" eine gewisse Einschränkung erfahren würde, möge es erlaubt sein, aufgrund der bisherigen Ausführungen einen bescheidenen Zweifel unter allem Vorbehalt an den Feststellungen Koch's wie auch Diekamps zu erheben.

Zunächst fragen wir: kann man überhaupt mit unseren heutigen Anschauungen über das Erkennen an eine so eigenartige Erkenntnistheorie, wie Gregor und seine platonisierenden Vorgänger sie bieten, herantreten? Ist die Alternative "diskursiv oder intuitiv" für die mystische Eigenart Gregors ausreichend? Wir haben oben gesehen, wie sehr die Erkenntnistheorie, "Gleiches durch Gleiches zu erkennen", für Gregor als ein Weg grundlegend gewesen ist, der zu Gott führt, weil Gott komprehensiv nicht erkannt werden kann. Ist dieser Weg überhaupt ein Erkennen Gottes im üblichen Sinn, oder ist es eine andere Art zu sehen? Gewiß, Gregor kennt "diskursive" Gotteserkenntnis: durch Erkenntnis der alles durchflutenden Weisheit, durch Rückschluß auf den Schöpfer aller Dinge, wie man aus menschlichen Produkten auf den Produzenten rückschließt (*beat.* 6: PG 44, 1268 C). Diese Gotteserkenntnis von außen her haben vielleicht auch Weltweise. Er nennt es "ἀναλογίσασθαι" (ebd. 1269 B). Die Gotteserkenntnis der moralischen Menschen aber ist eine andere. In *Contra Eunomium* spricht Gregor auch von einem analogisierenden Erkennen

¹⁰⁰ Vgl. Anm. 96.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 6.

¹⁰² SCHNEIDER (Anm. 19) 35 Anm. 2.

Gottes durch die Erkenntnis der inneren Schönheit des Menschen (*Eun.* 12: PG 45, 985 B/GNO I¹ 278,13).

Es ist sicher, daß Gregor eine comprehensive Gottesschau ablehnt, allein deshalb, weil der Mensch eben nicht Gott gleich ist. Ist damit aber eine unmittelbare Gotteserkenntnis ausgeschlossen? Nach den Ausführungen Gregors scheint das der Fall zu sein, jedenfalls wenn man ein Erkennen in unserem heutigen Sinn annimmt. Es ist aber auch keine rein mittelbare Erkenntnis Gottes, sondern es scheint auch hier jene eigenartige mystische Gotteserfahrung vorzuliegen, die eigentlich nicht ein Erkennen Gottes, sondern ein Erlebnis innerer Gottesverbindung ist. Darum "Sehen im Nichtsehen", darum ist auch das letzte Ziel die Gotteinigung, die *ἑνωσις*. In der Theorie erscheint dieser Aufstieg zu Gott ein Weg des mittelbaren Gotterkennens durch die eigene Gottebenbildlichkeit zu sein, in der Praxis dürfte es eine andere Art des Sehens, ein Berühren bedeuten.

Gerade auch das Bild des Spiegels besagt nicht notwendig ein diskursives Erschließen Gottes aus dem Spiegelbild, sondern es ist mehr eine Art des Hindurchschauens, so daß das Mittel mehr und mehr wenigstens psychologisch zurücktritt, am meisten in der Ekstase. Eine eigentliche unmittelbare Gottesschau im eigens von Gott ausgestrahlten Erkenntnislicht scheint Gregor nicht zu berücksichtigen. Ob er sie auch für das Jenseits ablehnt, bleibt fraglich. Er meint, es gebe vielleicht im Himmel doch eine andere Möglichkeit Gott zu sehen (*Cant.* 11: PG 44, 1009 D f). Gestützt wird die versuchte Deutung durch die Ausführungen Plotins über die Gotteinigung. Arnou sagt von Plotin, die Gottesschau sei letztlich mehr ein Berühren in einem "contact unifiant".¹⁰³

Ist nicht in den Canticumhomilien des Gregor die wechselseitige Beziehung zwischen der Seele und Christus etwas Ähnliches? Wo sich Christus in der Seele selbst liebt! Der Ton liegt nicht auf dem Erkennen, sondern auf der Gottesverbindung; darum die reflexen Schlüsse auf die Gottebenbildlichkeit und Verwandtschaft und der Appell an deren moralische Ausgestaltung bzw. Freilegung. Der eigentliche Gipfel der Gotteserfahrung dürfte nach Gregor das Erlebnis der Verbundenheit und Vermischung mit Gott sein, die zunächst durch gnadenhafte Schöpfung gegeben ist, ausgebaut durch die Tugenden besonders der Gottesliebe. Dieses Erleben kann schon hier auf

¹⁰³ ARNOU (Anm. 46) 235.

Erden den normalen Rahmen überspannen bis zur Ekstase, es bleibt aber dennoch im Bereich des Geschöpflichen, wenn auch nicht des Natürlichen in unserm Sinn. Dieses Erleben Gottes scheint aber auch nach Gregor weder eine mittelbare noch eine unmittelbare Gottesschau zu sein, sondern eine Art, Gott zu erleben, die nur dem Mystiker zugänglich ist. Mit diesem Versuch soll selbstredend kein eigentliches Urteil ausgesprochen sein. Dazu reichen die Untersuchungen nicht aus.

VII. DER EINFLUß DER GNADE AUF DEM WEG ZU GOTT

“Denn nicht unser Werk und nicht die Aufgabe der menschlichen Fähigkeiten ist die Verähnlichung mit dem Göttlichen, sondern das ist Sache des Großgeschenktes Gottes, der zugleich mit der ersten Erschaffung der Natur diese Ähnlichkeit mit ihm schenkte. Aufgabe des menschlichen Eifers dürfte sein: soweit, wie nur den von der Schlechtigkeit her gekommenen Schmutz ihm zu reinigen und die verborgene Schönheit in der Seele (wieder) durchleuchten zu lassen” (*virg.* 12: PG 46, 372 CD). Man kann diese Sätze, die früh geschrieben wurden und ausgesprochen neuplatonisches Gepräge tragen, nicht pressen, aber der Ton in ihnen bleibt doch der Ton der Gesamtlehre des Nysseners. Zur φύσις, zum Vollmenschen (ἄρτιος) gehört die Gottebenbildlichkeit. Daß man den Begriff φύσις bei den Griechen nicht einfach in unserem heutigen Sinn gebrauchen darf, ist bekannt. Das Ziel, die Nachahmung Gottes, ist nicht außerhalb der Grenzen unserer φύσις (*prof.*: PG 46, 244 C). Fehlt die Übernatur, so ist der Mensch nicht das, was er nach dem Plane Gottes sein sollte, er ist nicht mehr natürlich. So scheint Gregor das stoische Ideal vom “naturgemäßen Leben” im christlichen Sinne aufzunehmen und umzu-deuten.¹⁰⁴ Dagegen stehen allerdings auch andere Sätze (vgl. *beat.* 7: PG 44, 1280 C; *Cant.* 12: PG 44, 1028 B).

Es scheint, daß Gregor mehr das Gesamtbild im Auge hatte. Die Bewegung zum Guten ist von Anfang an im Menschen (*Ecll.* 8: PG 44, 741 D). Wir haben trotzdem oben gesehen, wie Gregor – wenn auch selten – die Taufe und besonders die Erlösung betont.¹⁰⁵ Allein schon, daß Gregor sich auf die hl. Schrift als Fundament seiner Ver-

¹⁰⁴ STELZENBERGER (Anm. 48) 158–182 ff.

¹⁰⁵ DIEKAMP (Anm. 6) 88.

gottungslehre stützt, zeigt, daß er unter dem Einfluß der Übernatur steht, wenn das auch mehr eine "*gratia externa*" wäre.

Eigenartig ist der Begriff der "χάρις". Χάρις ist ein Gott eigentümlicher Zustand. Gott hat uns mit seiner eigenen χάρις geschmückt (*cast.*: PG 46, 308 B). Es scheint dann auch zu bedeuten: "ein durch Gnade geschenkter göttlicher Zustand" (*mort.*: PG 46, 525 C; 536 BC). Von der Gotteskindschaft heißt es, sie werde uns geschenkt, während sie Gott von Natur aus eigen ist (*beat.* 7: PG 44, 1280 D). "Über die φύσις die χάρις" (ebd. 1277 C). Einmal spricht er anscheinend auch von der "Gnade des Glaubens" bei den Juden und Heiden (*inscr. Ps.* 14: PG 44, 588 D).

Soviel dürfte aus dem Gesagten bereits hervorgehen, daß Gregor wenigstens eine Art habitueller Gnade im Menschen kennt, also wenigstens eine Gnade, die von Anfang an den Menschen gegeben wird. Eine Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Ebenbild, anknüpfend an εἰκὼν und ὁμοίωμα, kennt Gregor allerdings nicht.¹⁰⁶ Es ist im Gegenteil eine "Eigentümlichkeit seiner Lehre, daß er . . . Natur und Übernatur nicht zu trennen pflegt", sagt Diekamp.¹⁰⁷ Für den übernatürlichen Charakter der Lehre Gregors wird dann noch gern *beat.* 6 (PG 44, 1269 B–D) angeführt, wo Gregor zwischen der Gotteserkenntnis unterscheidet, die den heidnischen Philosophen, und der, die den Gottlebenden zuteil wird; nicht etwas über Gott zu erkennen, sondern Gott in sich zu haben durch Tugend. Streng genommen braucht diese Stelle aber nur ein Beweis für den ethischen Charakter der Lehre Gregors zu sein, ohne damit Natur und Übernatur zu unterscheiden. Es braucht ethische Anstrengung, um Gott wirklich in sich zu finden.

Wichtiger als der Aufweis der übernatürlichen Ausstattung des Menschen und des Einflusses der Offenbarung nach der Lehre Gregors ist die Frage, ob er jenseits des festgeschlossenen Rahmens der in Übernatur erschaffenen bzw. wiederhergestellten menschlichen Seele in der Entwicklung des Gottesbildes und auf dem Wege zur Gotteinigung noch sogenannte aktuelle Gnaden annimmt. Besonders wichtig wäre es zu wissen, ob bei der eigentlichen Gotteinigung bzw. Ekstase vielleicht noch eine besondere einigende Erleuchtung, ein übernatürliches Licht von Gott her notwendig ist, oder ob diese

¹⁰⁶ Ebd. 70–72

¹⁰⁷ Ebd. 69.

Gotteinigung aus dem habituellen von Gott geschenkten Seelengrund entwickelt wird vom Menschen her.

Wir finden Spuren einer Art helfender Gnade bei ihm. Im Psalmenkommentar spricht er einige Male von einer Bundesgenossenschaft Gottes (*inscr. Ps. 14*: PG 44, 585 C; 580 C; 577 D). "Mach also das Menschliche so, daß es Deinem Anblick nicht unwürdig ist" (*inscr. Ps. 7*: PG 44, 461 C). "Zeige uns so Deine Rechte, damit wir aufnehmen können, in Weisheit, nicht in Rache, wenn Deine Erziehung in uns arbeitet" (ebd. 464 BC; vgl. 464 D). "Nicht aus den Werken der Gerechtigkeit, sondern allein aus der Gnade" (*inscr. Ps. 14*: PG 44, 580 C). Man kann die genannten Stellen aber auch weiter auffassen, mehr vom allgemein menschlichen Standpunkt aus angesehen. Jedenfalls erscheint das Urteil von Horn etwas schnell, wenn er meint: "... croit en contraire que seule elle ne le peut et que, pour recouvrer la pureté, il lui faute être aidée..." *Car* [Hervorhebung vom Verf.] l'homme a été créé à l'image de Dieu, et n'a jamais perdu la marque divine".¹⁰⁸ Was besagt das, er könne es nicht allein? Wenn der Mensch es durch die vom Anfang an gegebene Fähigkeit vermag, wie Horn meint, dann kann er es doch in gewissem Sinn allein.

Wenden wir uns nun der Frage zu, ob die Gotteinigung mehr ein vom Menschen aus entwickelter Zustand ist, oder ob zur letzten Ekstase, wenn man von einer solchen sprechen darf, noch besondere Einigungsgraden erforderlich sind von Gott her. "Allein es sind nur wenige Stellen, an denen Gregor die Gotteserkenntnis als eine so unmittelbare Folge der erlangten Reinheit darstellt, ohne die Notwendigkeit eines besonderen freien Willensaktes zur Verwirklichung der Intuition zu betonen", meint Diekamp.¹⁰⁹ Wir fragen, was hier ein freier Willensakt soll. Selbst wenn er vorhanden wäre, so ist damit höchstens gesagt, daß neben der Reinigung eine besondere sittliche, weil freie Handlung notwendig sei. Ist aber diese freie Handlung aus Gnade? Es dürfte die Frage nach dem Gnadencharakter der Ekstase nicht so sehr von der Frage nach der Mittätigkeit des Willens ausgehen, sondern davon, ob die Gotthaftigkeit als solche vom Menschen aus genügt, oder ob noch ein besonderes Licht oder etwas Ähnliches von Gott notwendig ist, um die Seele in das Erlebnis der reinen Gotteinigung zu überführen.

¹⁰⁸ HORN (Anm. 71) 117 f.

¹⁰⁹ DIEKAMP (Anm. 6) 84.

Von Plotin sagt Arnou: "La κάθαρσις . . . a comme résultat . . . la participation de l'Un".¹¹⁰ Dann wieder sagt er ". . . cependant d'autres passages insinuent que l'âme peut seulement se préparer, la contemplation et l'union supposent une lumière qui vient d'en haut".¹¹¹ Er bemerkt aber dann, daß dieser Gnadencharakter bei Philon viel stärker betont sei.¹¹² Sollten wir nicht auch bei Gregor von Nyssa zum mindesten etwas Ähnliches wie bei Plotin haben?

Es ist bei ihm nicht ganz ersichtlich, wieweit ein irdisches aktuelles Licht die Einigung mit Gott hervorbringt. An manchen Stellen scheint die Reinigung mehr nur eine Bedingung für den lichtvollen Einzug des Logos zu sein. Eine Bedingung, durch die die Seele dem Logos die Tür öffnet, worauf dieser mit seinem Gnadenlicht einzieht (*Cant.* 12: PG 44, 1016 C).

Auch das Spiegelgleichnis läßt wenigstens an einigen Stellen eine Erklärung als Aufleuchten Christi in der Seele zu. Die Beschreibung der Gotteinigung als ein dynamisches Ineinander setzt ebenfalls fast eine aktuelle Einigungsgnade voraus, ist aber nicht zwingend. Überzeugender wirkt für eine besondere Gnade, wenn als Prinzip der letzten ἐνώσις der hl. Geist angegeben wird (*Cant.* 15: PG 44, 1117 A); allerdings wohl erst für das Jenseits?

Zusammenfassend darf man von der Gnadenlehre Gregors von Nyssa wohl, ohne fehlzugehen, sagen, daß der Hauptton doch auf einer Art Urstandsgnade liegt, die durch Christus und die Taufe wieder zu entfalten möglich geworden ist. Die inneren Möglichkeiten und der freie Wille werden dabei stark betont; daher der starke, auf die moralische Praxis eingestellte Einschlag, wo man oft etwas anderes erwarten würde.

VIII. DARSTELLUNG DER VON GREGOR FÜR DIE GOTTEINIGUNG ANGEWANDTEN AUSDRÜCKE

Wir haben oben versucht aufzuzeigen, wie bei Gregor ähnlich wie bei Plotin die Gotteinigung mehr als ein Erlebnis der Gleichheit, ein Erlebnis der ontischen, durch moralische Arbeit des Menschen freigelegte, Gotthaftigkeit ist. Es mag sein, daß Gregor neben dieser

¹¹⁰ ARNOU (Anm. 46) 218.

¹¹¹ Ebd. 222.

¹¹² Ebd. 225.

Theorie noch andere Möglichkeiten eines Aufstieges zu Gott kennt. Es ist beispielsweise möglich, daß auch er eine Illumination, ein Erkennen Gottes für möglich, vielleicht sogar für notwendig hält, wenn er dies auch nicht direkt ausgesprochen hat. Wir haben eben in der Frage der Gnade einige Ansätze dazu bei ihm gefunden. Hier sollen jetzt zur Füllung des Bildes einige Ausdrücke und Texte Gregors, die die Gotthaftigkeit und Gottesbeziehung der Seele darstellen, angeführt werden. Es sei hier aber nochmals betont, wie sehr man auf die Bedeutung eines Ausdrucks im Zusammenhang achthaben muß. Wenn Gregor von einem direkten Gottwerden spricht, so kann man meines Erachtens einen solchen Ausdruck nicht in seinem ganzen Wortgehalt nehmen, weil sich Gregor sonst in den nächsten Seiten selbst Lügen strafen würde. Dennoch vermitteln solche Ausdrücke eine Ahnung, einen wie hohen Wert Gregor der menschlichen Natur beimißt, wenn er auch selbst diese Ausdrücke immer und immer wieder abschwächt.

Der Sinn des Hohenliedes war es, die *Vermischung* der Seele mit Gott, die ἀνάκρασις, darzustellen (*Cant.* 1: PG 44, 772 A; vgl. *ep.* 3: PG 46, 1020 C). Die mit der Gottheit vermischte Menschheit in Christus läßt auch uns an der Gottheit teilnehmen (vgl. Origenes, *Cels.* III 41: GCS II 237,9). Durch die Nächstenliebe nähern wir uns Gott (*Cant.* 7: PG 44, 917 B).

Wir werden immer mehr in Gott *umgewandelt*. Wir sollen die Form Christ (μορφή) annehmen: "unsere Seelen durch die Tugend nach Gott zu formen" (*inscr. Ps.* 11: PG 44, 544 C). Er spricht dann auch von einer Metamorphose, wobei allerdings zu beachten ist, daß er diesen starken Ausdruck auch auf eine Umwandlung zum Tier sicherlich im moralischen Sinn anwendet (*inscr. Ps.* 14: PG 44, 588 AB; *Cant.* 5: PG 44, 876 C). Synonyme Ausdrücke in diesem Zusammenhang sind μεταπλάσσω (*inscr. Ps.* 16: PG 44, 605 B), μεταστοιχεῖν (*inscr. Ps.* 8: PG 44, 516 D; *Eun.* 2: PG 45, 468 D/GNO II¹ 298,11; *Cant.* 7: PG 44, 913 A), μεταβῆναι, μεταβάλλω, ἀμείβομαι (*Eccl.* 4: PG 44, 672 AB) und als stärkster Ausdruck vielleicht μεταποιεῖσθαι. So heißt es, daß die Güte den, zu dem sie werde, umschaffe (*Eccl.* 8: PG 44, 740 A). Die göttliche Quelle schafft den Menschen um (*inscr. Ps.* 5: PG 44, 452 C). In Christus aber ist die menschliche Natur nicht in die göttliche umgeschaffen worden (*ep.* 3: PG 46, 1020 CD), während sie umgekehrt in *Contra Eunomium* als "umgeschaffen" ausgesagt wird (2: PG 45, 548 C/GNO II¹ 368,6); umge-

schaffen hier im Sinne einer ἀπαρχή, an der wir dadurch teilnehmen, daß wir Christus anziehen.

Teilnahme ist ein geläufiger Ausdruck, der in sich schon mehr auf die Verbindung von Gott und Mensch zielt. Da ist sowohl der Ausdruck aus 1 Petr 1,4 “κοινωνός”, wie solche, die mit “μετὰ” gebildet sind, gebräuchlich erscheinen. Gregor spricht von einer Koinonie mit Gott (*Cant.* 13: PG 44, 1044 C; 3: PG 44, 808 D). Das Ziel des Tugendlebens war die μετουσία mit Gott (*Cant.* 9: PG 44, 968 C; 1: 765 C; *Eun.* 8: PG 45, 800 A/GNO II¹ 202,14; *inf.*: PG 46, 176 B). Synonym ist das Teilhaben (μετέχειν) an Gott. “Das Selige im Menschen, durch das Teilhaben an dem wahren Sein, ist jenes, . . . was die Natur des Teilgenommenen ist” (*inscr. Ps.* 1: PG 44, 433 C; vgl. *or. cat.* 5: PG 45, 21 C; *v. Mos.*: PG 44, 301 A; *sext. Ps.*: PG 44, 612 A; *Eccl.* 8: PG 44, 737 D; *Cant.* 15: PG 44, 1117 B).

Gott *wohnt in uns* (κατοικεῖν und ähnliche): *Cant.* 2: PG 44, 805 D; *beat.* 1: PG 44, 1193; *inscr. Ps.* 15: PG 44, 593 D; 11: PG 44, 549 D (bei den Engeln); *virg.* 2: PG 46, 324 C; *or. cat.* 40: PG 45, 104 B; *Cant.* 3: PG 44, 821 B; *or. dom.* 2: PG 44, 1144 B. Von der Erde aus können wir automatisch in den Himmel in uns aufsteigen (*or. dom.* 2: PG 44, 1145 B).

Verwandschaft und *Sohnschaft* mit Gott: Die Gotteskindschaft ist mehr als Gottesschau (*beat.* 7: PG 44, 1277 B), sie ist “durch den Geist der Sohnschaft hineingeschaffen in diese Verwandschaft (συγγένεια) (*Cant.* 4: PG 44, 841 C), Sohn der Hl. Dreifaltigkeit (*or. cat.* 39: PG 45, 100 A; *Eccl.* 6: PG 44, 704 A). Die Gottesverwandschaft ist Fundament des Gebetes (*or. dom.* 2: PG 44, 1148 A). Hierin sind auch die Gedanken über die “Gottesgeburt in uns” einzuordnen. Im letzten Aufstieg zu Gott ist der Mensch nicht mehr ein “Nächster” Gottes, sondern “ἀδελφή” (*Cant.* 4: PG 44, 841 B). Das Kind hat dann die Natur, die Physis des Erzeugers, die des Hl. Geistes (*Cant.* 15: PG 44, 1117 C; vgl. *inscr. Ps.* 6: PG 44, 456 A).

So wird der Mensch mehr und mehr mit Gott verbunden, man kann von einer *Umarmung* Gottes sprechen (προσκολλάσθαι) (*Cant.* 1: PG 44, 772 D, 777 D; *inscr. Ps.* 6: PG 44, 456 A; *Eccl.* 7: PG 44, 725 C).

Das letzte Ziel ist die *Gotteinigung*, daß alle eins werden in der ἔνωσις, die durch die Sünde verloren war (*adv. Apol.* 54: PG 45, 1256 D; *Cant.* 15: PG 44, 1117 D). In der Apokatastasis wird die eine große χάρις erreicht (*mort.*: PG 46, 536 B).

Vorher sprechen wir noch von einem *Anheften* an Gott (συνάπτειν) (*inscr. Ps.* 7: PG 44, 465 A; *Eun.* 12: PG 45, 889 B/GNO II¹ 278,29; *Cant.* 1: PG 44, 777 D; *adv. Maced.* 23: PG 45, 1329 C; *adv. Apol.* 54: PG 45, 1256 CD).

Wir finden ähnliche Ausdrücke bei den Vorgängern Gregors; erwähnt seien nur Clemens Romanus, Origenes, Plotin. Clemens Romanus schreibt: „Die Liebe heftet uns an Gott an“.¹¹³ Origenes setzt den Ausdruck ἀνάκρασις synonym mit ἔνωσις (*Cels.* III 41: GCS II 237,9) und kennt eine „μεταβολή εἰς θεόν“ (237,10). „Κοινωνία“ wird gebraucht, um die Gemeinschaft der menschlichen Natur mit der Gottheit als Symbol der *unio mystica* darzustellen (*Cels.* III 28: GCS II 226,15; III 41: 237,8; VI 48: 120,6); „μετοχή“ (III 37: 234,3).

Ebenso hat Plotin ähnliche Ausdrücke wie Gregor, um die *unio* der Seele mit Gott darzustellen, besonders den Ausdruck „ἐφάπτειν“ (vgl. *Enn.* VI 9,4; V 3,17). Für eine Reihe dieser Ausdrücke vergleiche man auch Platon *Rep.* VI 490 B.

Wenn auch alle diese Termini der Gottesverbindung so wunderbar die Gotteskindschaft und Gotthaftigkeit des guten Menschen zu preisen scheinen, so haben wir doch leider oben oft sehen müssen, wie schnell vieles von der Kraft der Worte verloren geht, wenn man sie im Zusammenhang anschaut. Oder sollte es nur ein Versagen – zumal bei Gregor von Nyssa – des rationalen Beweises vor dem unfassbaren mystischen Erlebnis sein? Leider scheint eher eine moralisch-allegorisierende Art die schillernden Ausdrücke zu benützen, um sie dann für die eigenen, wenn auch nicht schlechten Zwecke umzubiegen.

SCHLUSS

Nimmt man die ganze Abhandlung zusammen, so konnte es nur ein Versuch sein. Es mag sein, daß man durch eingehendere Forschungen feststellen kann, daß Gregor implizit auch andere Gedankengänge und Auffassungen mystischen Erlebens vor Augen gehabt hat. Das Eine scheint aber doch der Lehre Gregors zu entsprechen, daß er wenigstens als einen Weg zu Gott den Weg über das eigene gott-ebenbildliche Sein und Handeln sieht. Wir haben darauf hingewiesen, wie betont dieser Gedanke sich in der Homilie über die „Reinen

¹¹³ Nach Ludwig BAUR, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre: ThQ 98 (1916) 484.

im Geiste" findet und wie sich in den anderen Schriften vielfache Anklänge daran finden.

Es scheint fast so, als ob Gregor philosophisch den Sinn des theologischen "*meritum*" hätte darlegen wollen. Auch wir kennen ja einen Unterschied im Genuß der ewigen Seligkeit entsprechend der Abstufung der Verdienste. Ist nicht vielleicht das Verdienst auch als die mehr und mehr entwickelte Christusförmigkeit der Seele aufzufassen, gebildet in der Kraft des Hl. Geistes?

Besonders durch die Heranziehung des Satzes "Gleiches wird durch Gleiches erkannt", unter gleichzeitiger Benützung des Gedankens der Transzendenz Gottes, sind Gregors Gedankengänge über die mystische Gotteinigung ein schöner Versuch, höchstes christliches Glaubensgut mit philosophischen Mitteln systematisch darzustellen. Die etwas starke Betonung der moralischen Mitarbeit des Menschen mag entsprungen sein aus der Notwendigkeit, bei gleicher Terminologie ein Gegengewicht gegen Auffassungen heidnisch-philosophischer Kreise zu bringen. Der Weg zu Gott ist nicht ein Weg des reinen Geistes, sondern Aufgabe des ganzen freien von Gott mit seinem wahren Ebenbild ausgestatteten Menschen.

PART FIVE
RESEARCH REPORTS

LA NOZIONE DI ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ IN GREGORIO DI NISSA

Giampietro Dal Toso

I. Premessa sul rapporto tra filosofia e teologia – II. Il tema della libertà – III. La metodologia – IV. I risultati – V. Il confronto con le altre opere

La ricerca che ho svolto su Gregorio di Nissa si è concentrata sulla προαίρεσις. E' pubblicata presso il Peter-Lang-Verlag di Francoforte nella serie *Patrologia* e porta il titolo "La nozione di προαίρεσις in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche" (1998). Prima di presentare i risultati del mio lavoro mi sembra adeguato esporre perché una ricerca che si intende filosofica possa attingere ad un autore come il nostro, la cui fonte di ispirazione è fondamentalmente quella biblica.

I. PREMESSA SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

In forma pur breve, perché la tematica del rapporto tra filosofia e teologia – che non è nuova, ma che continuamente si ripresenta – merita ben più profonde considerazioni, vorrei indicare le ragioni di una scelta. Innanzitutto Gregorio non ha tenuto divisi i due ambiti, pur riconoscendone la diversa natura. Afferma infatti: "Fin qui sarà forse d'accordo con il nostro ragionamento chi guarda alla logica del ragionamento stesso, per il fatto che nulla di quanto si è detto apparirà estraneo al concetto che si deve avere di Dio; ma non avrà lo stesso atteggiamento dinanzi alle realtà che seguono e che costituiscono la principale conferma del mistero della verità",¹ come scrive prima di trattare il tema di Cristo in *Oratio catechetica magna*. Tuttavia la riflessione alimentata dalla fede biblica contribuisce a dare profondità al pensiero. Qui precisamente si colloca il mio intento: cogliere degli elementi che contribuiscano a chiarire i problemi, ma anche a delineare qualche possibile soluzione per le grandi questioni che l'uomo si pone. Detto altrimenti: per Gregorio di Nissa il problema

¹ Gregorio di Nissa, *La grande catechesi*. Traduzione, introduzione e note a cura di M. NALDINI (= CTePa 34), Roma ²1990, 75.

non sono allora le fonti del pensiero, ma lo spessore conoscitivo che la cultura cristiana porta con sé. Sotto questo aspetto il cristianesimo avanza addirittura una pretesa di totalità, presentando in Cristo *la verità*. Le altre correnti filosofiche vi si avvicinano, servono per spianare la strada. Difatti anche Gregorio si nutre della filosofia pagana, in particolare neoplatonica e stoica, ma solo secondariamente rispetto alla verità cristiana. Ci troviamo di fronte ad una doppia valenza che costellerà sempre il rapporto tra filosofia e teologia: la continuità con il pensiero umano da una parte, ma la discontinuità dall'altro. E tuttavia la pretesa del cristianesimo di portare la verità resta anche di fronte alle altre filosofie, mentre esso si propone come risposta globale.

Quindi pur con la differenza che lo segna rispetto agli altri sistemi di pensiero, il patrimonio cristiano rappresenta anche agli occhi del filosofo un bagaglio di idee, che per di più si dà come un sistema "forte". La filosofia può cercare di assumere questo sistema se non altro confrontandosi con esso. Questo è anche il tentativo della mia ricerca, di cui difendo tutta la fattibilità, anche filosofica. E' la proposta di risposta che interessa il filosofo di fronte alle grandi domande che si porta dentro. Essa sollecita il filosofo; non rappresenta una risposta definitiva, ma una suggestione che dà a pensare. Quindi penso ad una reciproca fecondazione tra filosofia e teologia. Ciò che questa può offrire, quella la riceve e la riflette. Dunque se da una parte è indiscutibile che il Nisseno si nutre in maniera determinante al contenuto biblico, e quindi alla fonte ispirata, questo non significa che la filosofia ne resta estranea, ma essa cerca, con il supporto che la fede offre, di penetrare più a fondo il mistero dell'uomo. A sua volta, la filosofia stessa rappresenta un aiuto per la teologia. Infatti offre gli strumenti del pensare corretto da un punto di vista metodologico; e da un punto di vista di contenuto contribuisce all'autocomprensione del teologo mediante la dialettica del pensiero. Tutto questo è possibile verificarlo nel Nisseno, per esempio nella sua diatriba con Eunomio riguardo ai temi cristologici e trinitari. Nel metodo è evidente la sua ispirazione filosofica: così la logica del pensare spinge il dogma a precisare i propri intenti, per rendersi credibile con un procedimento di chiarificazione interna che evidenzia l'organicità del sistema. Riguardo al contenuto, il confronto dialettico delle diverse opinioni apre anche in ambito filosofico il cammino della verità che si manifesta. Gregorio mostra dunque come sia possibile questa reciproca fecondazione.

II. IL TEMA DELLA LIBERTÀ

Una lettura attenta delle opere di Gregorio di Nissa lascia facilmente intravedere quanto sia importante per lui il tema della libertà, dell'autonomia, del libero arbitrio. Fin dai commenti sulla creazione dell'uomo come εἰκὼν di Dio – tema estremamente caro al nostro autore – appare come momento centrale l'autodisponibilità dell'uomo. Essa viene significata da una quantità di vocaboli, rilevati anche da J. Gaïth e da T. Di Stefano nelle rispettive opere sul tema della libertà presso Gregorio di Nissa. Troviamo tra il resto, come aggettivi, ἀδούλωτος, ἀδέσποτος, αὐτοκρατής, αὐτεξούσιος, ἐλεύθερος. Perciò mi è parso indicato soffermarmi su uno di questi vocaboli, προαίρεσις, e di analizzarlo più precisamente. Di qui la caratteristica della mia ricerca, il cui oggetto viene considerato da un punto di vista analitico e da un punto di vista sintetico; per tale motivo le due parti fondamentali in cui si divide.

III. LA METODOLOGIA

Nell'analisi semiotico-linguistica mi è parso importante far parlare i diversi testi presi in esame. Ho voluto cioè enucleare in ogni brano l'uso che l'autore fa del termine in questione, per valutare il significato che esso assume di volta in volta. Tale significato si coglie anche nel contesto in cui il termine utilizzato si situa, per cui l'analisi si estende alle diverse componenti della frase che sono interconnesse al nostro concetto. Il periodo intero lascia così trasparire l'intenzione di Gregorio. Non solo però da un punto di vista strettamente linguistico, perché l'utilizzo del termine a seconda dei contesti traccia anche i campi in cui la libertà di scelta maggiormente emerge.

L'analisi semiotico-linguistica si svolge sostanzialmente su due versanti: da una parte vuole individuare una terminologia che nei singoli contesti "avvicini" il significato del termine; dall'altra vuole rilevare le parole di significato opposto, che gettano così, per contrasto, la loro luce sul termine in esame. In questo modo emerge un contenuto abbastanza complesso di προαίρεσις come si presenta nell'uso che ne fa Gregorio di Nissa nelle sue opere; è questa complessità che sostiene la ricerca.

La seconda parte è dedicata all'approfondimento sistematico dei dati raccolti nella prima parte. Si sviluppano alcune linee di antropologia

come emergono dai testi di Gregorio di Nissa a partire dalla sua concezione di libertà di scelta. Essa si colloca infatti in un punto nodale della visione dell'uomo che il nostro filosofo ha. Muovendo da questo nucleo mi sembra possibile determinare l'antropologia del Nisseno. Essa si articola in tre momenti fondamentali che sono l'origine dell'uomo e il piano che il creatore in questa origine rivela; la condizione storica attuale, che diverge dall'ideale di umanità di cui portiamo traccia; e lo sguardo in prospettiva sulla effettiva possibilità di recuperare il terreno perduto. In queste diverse articolazioni la libertà di scelta gioca un ruolo da protagonista, perché in essa si esprime l'autodeterminazione che l'uomo ha su di sé.

L'analisi linguistica non è quindi fine a se stessa, ma fornisce gli elementi di contenuto che aprono l'orizzonte sul pensiero del nostro autore. Per raggiungere questo scopo mi attengo il più possibile ai testi stessi dell'autore, privilegiando una loro attenta considerazione, non solo nella fase analitica, ma anche nella mia personale riflessione. Sono quindi i testi stessi il centro del mio interesse. Dal loro dettagliato esame emerge l'impostazione filosofica e teologica del Nisseno.

Il fatto stesso che un impianto antropologico si costruisca a partire da un solo concetto può apparire unilaterale, e addirittura arbitrario. E' vero che l'utilizzo di una base di partenza limitata, com'è quella di un solo concetto, determina comunque una prospettiva ben precisa nella lettura dei testi e nell'interpretazione del pensiero di un autore, per di più in un autore come Gregorio di Nissa, la cui produzione letteraria è stupefacente per quantità e per dovizia di interessi, per cui tale rischio è sicuramente da tenere presente. Il quadro non può cioè essere completo, perché l'oggetto formale resta ristretto.

Due considerazioni tuttavia vanno fatte a questo proposito. La prima riguarda la necessità che un lavoro si collochi entro certi limiti. Volutamente quindi la prospettiva è ristretta e la tematica si mantiene precisa (*prae-cisa*), perché non può esaurire da sola l'antropologia del Nisseno.

Ma ancora di più si deve dare ragione dell'intento stesso di costruire l'antropologia appoggiandosi ad un solo concetto. E qui viene alla luce la necessità della prima parte del lavoro, e cioè l'analisi semiotico-linguistica. Proprio lo studio dei testi ha messo in evidenza infatti la centralità del concetto di *προαίρεσις*. Come più avanti spiegherò, oltre che la riflessione teorica, sono le immagini stesse che il Nisseno propone per definire la *προαίρεσις* che indicano con grande chia-

rezza il ruolo centrale che essa svolge nell'uomo. I testi si esprimono cioè inequivocabilmente a favore della libertà di scelta come fattore antropologico centrale e determinante. E quindi giustificano l'operazione di costruire, su questa base, un quadro di antropologia. Per quanto settoriale, la mia operazione quindi non è arbitraria, ma fondata sulle affermazioni dell'autore stesso.

IV. I RISULTATI

Per quanto riguarda i risultati che la ricerca svolta ha conseguito, presento prima quelli dell'analisi linguistica, poi quelli della sintesi sistematica.

A) L'analisi semiotico-linguistica ha fatto rilevare in primo luogo la varietà di applicazioni del termine, e quindi anche la difficoltà e, vogliamo dire, l'impossibilità di un significato ultimo univoco del termine. La definizione più importante viene fornita da *Oratio catechetica magna*: 'Ο γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκέ τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὗ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος. τοῦτο δέ ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ ἀντεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον² ("Colui che ha potere sull'universo ha permesso, mosso dalla sua grande considerazione per l'uomo, che qualcosa sia di pieno nostro dominio, e che ognuno ne sia l'unico signore. E questo è la nostra libertà di scelta, una realtà non soggetta a schiavitù, libera, basata sulla libertà della nostra ragione").

Questa definizione di προαίρεσις si impenna in primo luogo sull'analogia che sussiste tra Dio e uomo e si esprime nel potere che quest'ultimo ha di autogovernarsi. La libertà di scelta è per Gregorio una qualificazione, un possesso, un dono dell'uomo attraverso il quale egli è signore di se stesso ed è così sottratto alla dipendenza dall'esterno. Questa capacità si radica sulla razionalità dell'uomo. E' interessante comunque rilevare che parla di un "qualcosa", perché resta difficile per lo stesso autore dare un contorno preciso a questa qualificazione di cui l'uomo dispone e che lo rende libero. Non va inoltre sottovalutata l'enfasi posta sulla libertà della ragione, a partire dalla quale

² The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa, ed. J.H. SRAWLEY, Cambridge 1903, 112.

solamente anche la libertà dell'azione diviene possibile. Infine si deve segnalare che per il Nisseno l'origine di tale libertà si situa in Dio: è a motivo del rispetto che egli ha per l'uomo che a quest'ultimo viene attribuita la libertà.

Oltre alle definizioni, abbiamo una serie di vocaboli che accompagnano il nostro termine e lo precisano: αὐτεξούσιον, αὐτοκρατής, ἐξουσία, θέλημα, διάθεσις. Ancora Gregorio utilizza nelle ultime opere alcune immagini ricche di significato per cogliere l'importanza della προαίρεσις. Mi pare indicativo che negli ultimi scritti di essa Gregorio dia definizioni non più per frasi articolate, quanto per immagini: τεχνίτης, cioè esecutore di un'opera in *De perfectione*; opera come ostetrica in *De vita Moysis*; è l'οἰκονόμος, l'amministratore, nello scritto *In Canticum canticorum*. A mio avviso tale uso di immagini non viene a caso. E' probabilmente l'ultimo periodo di composizione di Gregorio, quando essa ormai è alimentata da una forte mistica, ma inoltre l'uso di immagini credo risponda di nuovo all'incapacità di determinare in maniera ultimativa la προαίρεσις. Addirittura nell'ultima opera citata diventa "oro" – χρύσιον. Alla fatica nella formulazione di una definizione precisa si somma l'importanza della προαίρεσις che, con queste immagini, diventa veramente l'aspetto più importante del nostro essere uomo, in quanto ne è l'elemento decisivo. Da essa dipende il nostro stesso nascere alla vera vita (*De vita Moysis*), essa è oro, dunque la parte più preziosa che abbiamo, perché ci fa propriamente immagine di Dio (*In Canticum canticorum*).

Quindi ritengo di poter rilevare uno spostamento di prospettiva, nel senso che Gregorio si muove nei suoi scritti verso una sempre più chiara centralità della προαίρεσις. Tale centralità si esprime nel fatto che per il Nisseno grazie alla προαίρεσις noi dipendiamo da noi stessi, e in questa autodisponibilità sta il nocciolo della nostra libertà.

In base a tutto questo materiale è possibile rilevare come con questo concetto il Nisseno intenda primariamente indicare quella libertà dell'uomo che si radica nella sua razionalità e che gli permette di essere padrone di se stesso, di decidere da sé su se stesso. Questo significato precipuo si vede spesso coniugato al risvolto pratico della stessa libertà, per cui la προαίρεσις indica la capacità di decidere di sé, ma anche di porre liberamente atti che siano consoni a tale decisione. Quindi il concetto intende denotare non solo una libertà quale assenza di vincoli, ma una libertà che consente di possedersi e di operare: guarda allora alla realizzazione della stessa

libertà. Su questo limite si colloca anche la differenza rispetto al termine di ἐλευθερία: mentre quest'ultima indica maggiormente lo stato di "libertà da", nel quale l'uomo si trova, la προαίρεσις, portandosi verso il versante pratico, indica la "libertà per", il momento dinamico della libertà che va oltre se stessa, per attuarsi.

Da un punto di vista linguistico, la traduzione in italiano non è semplice. Le sfaccettature sono molte, e sono segnalate da una quantità di vocaboli che accompagnano il termine preso in esame. Rispetto a tutte queste diversificazioni sottese al concetto si può pensare alla traduzione con "libertà di scelta", per la radice etimologica del concetto, tenendo presente che questo termine implica anche in italiano sia il contenuto della libertà, che della razionalità, che della scelta, quindi dell'atto.

Tuttavia non va dimenticata una limitazione che a più riprese ho messo in luce: il concetto della προαίρεσις dell'uomo soggiace ad una indeterminazione ultima. L'analisi linguistica l'ha rilevata già nell'incapacità di Gregorio, nella definizione stessa fornita in *Oratio catechetica magna*, di precisare cosa essa sia. Non esiste cioè un elemento concreto su cui tale dotazione si possa misurare: essa va anche oltre la facoltà, perché la ingloba. Questa indefinibilità ultima trova la sua ragione da un punto di vista di merito nella costituzione dell'uomo come εἰκών di Dio. L'incapacità di dire pienamente Dio si riverbera anche su colui che di Dio è immagine: anche l'uomo si sottrae ad una comprensione piena. Così anche la libertà di scelta che rappresenta il fulcro di questo essere immagine, resta avvolto da un'ombra ultima, che vela l'irriducibilità dell'umano a categorie totalizzanti.

B) Da un punto di vista di contenuti, l'affermazione che abbiamo visto fare da cardine alle riflessioni di Gregorio sull'uomo è la creazione di questi ad opera di Dio come suo εἰκών. Esiste così una parentela essenziale tra il divino e l'umano, perché quest'ultimo di quello è immagine. Tuttavia proprio i concetti usati evidenziano anche la differenza: non esiste identità tra Dio e uomo, e neppure una presenza "reale" del primo in quest'ultimo, quanto piuttosto una radicale distanza che articola il rapporto tra i due su piani diversi. Dire dell'uomo che è immagine di Dio significa allora dire somiglianza e dissomiglianza.

La somiglianza che è stabilita tra Dio e l'uomo è la costituzione di quest'ultimo come re e signore. L'analisi ha rilevato come nei racconti della creazione Gregorio privilegi questa caratteristica come

segno della radice divina nell'uomo. Il più grande dei beni che l'uomo può avere è quello della libertà che gli consente di autodeterminarsi, di essere signore di se stesso. Per questo la somiglianza trova il suo fulcro nella libertà, nell'autodisponibilità, nella libertà di scelta che l'uomo possiede. E' l'immagine del re quella che viene impressa sull'uomo, una regalità che si esercita grazie alla libertà.

La dissomiglianza invece trova la sua più decisa espressione nella creaturalità dell'uomo. Il fatto di essere creato articola la diversità ontologica rispetto a Dio, perché significa un passaggio dal non-essere all'essere che distingue radicalmente la creatura, la quale riceve tale essere e si qualifica così costitutivamente come mutabile.

Libertà e mutevolezza sono i cardini su cui si gioca la costituzione dell'uomo in quanto immagine di Dio.

Più precisamente dobbiamo dire che il dono della προαίρεσις corona le capacità che Dio dà all'uomo al momento di crearlo. E tuttavia questa dotazione non può fare astrazione dalla concreta situazione ontologica dell'uomo. In *Canticum canticorum* afferma che l'anima umana rispetto a Dio può volere solo quanto glielo consente la sua προαίρεσις, e quindi resta segnata dalla realtà di essere creato che l'uomo è.³ La costituzione ontologica si riverbera quindi sulla libertà di scelta nel senso che questa resta collocata nei limiti della condizione creata. E ciò significa che resta esposta alla mutabilità, al cambiamento, che non si trova nella identità.

Ciò implica una precarietà della stessa προαίρεσις umana. La non-identità cui è esposta indica anche, a differenza di Dio, la possibilità del male. La mutabilità della creatura significa che questa può non permanere nel bene in cui è costituita; ne nasce il male in quanto mancanza di bene. Quindi la προαίρεσις può provocare il male.

La precarietà della προαίρεσις dell'ente creato non deve tuttavia far dimenticare la sua radicale caratteristica divina: l'essere immagine si gioca per l'uomo soprattutto al livello della libertà. Il fulcro dell'antropologia dell'εἰκών consiste nell'accento posto sulla libertà dell'uomo: egli è padrone di se stesso, a immagine di Dio che è padrone di tutte le cose. Questa libertà come padronanza di sé, quindi come capacità di autodeterminazione si manifesta allora come il nucleo intimo di ogni uomo, dove ognuno è signore di se stesso, senza che nessun altro vi possa intervenire. Esiste cioè un "luogo"

³ Gregorio di Nissa, Omelie sul Cantico dei cantici. Introduzione, traduzione e note a cura di C. MORESCHINI (= CTePa 72), Roma 1988, 278.

dell'io di totale intangibilità, perché l'io stesso lo determina. Nessuno può penetrarlo. La considerazione non vuole essere giuridica, ma puramente antropologica: il nucleo intimo di libertà in cui si gioca la somiglianza con Dio non può essere intaccato né spento. Nessuna coercizione o necessità può vincolare questa libertà di scelta, perché è proprio lì che l'uomo sperimenta il suo autopossesso. Qui sta il punto forte della riflessione del Nissen: l'aver individuato nella libertà di scelta quell'elemento che è centrale nell'uomo in quanto ne determina la somiglianza con Dio e quindi anche l'autopossesso.

Conformemente a questa sua origine, la προαίρεσις dell'uomo è orientata al bene. E' vero che esiste la possibilità, e la scelta concreta del male, ma è soprattutto vero che esiste una corrispondenza ultima tra costituzione dell'uomo e scelta del bene. In quanto immagine di Dio che lo ha creato, l'uomo desidera il bene e chiede di attuare il bene. Gregorio ricordava che l'esperienza del male è per l'uomo esperienza di "cose estranee"⁴ alla sua natura, che nell'intimo non gli appartengono. Così anche la libertà di scelta ha come fine la virtù, ed è data fin dall'inizio perché l'uomo scelga la virtù. Autenticamente l'uomo è libero quando sceglie per il bene, perché in questo bene è creato. Libertà e virtù sono costitutivamente legate, perché "la libertà sta in rapporto con se stessa", come recita *De anima et resurrectione*⁵ e quindi non vuole negare la sua radice nel bene.

Il male che tuttavia esiste ad opera della libertà di scelta per Gregorio mette in questione la libertà stessa dell'atto che lo ha provocato. Se la libertà tende naturalmente al bene, il male parla di una schiavitù e quindi di un offuscamento della immagine divina che con la creazione mediante la libertà è data. Il vizio mostra non la libertà, ma la schiavitù dell'uomo chiamato "naturalmente" al bene. Pur nella sua precarietà ontologica, l'uomo resta immagine di Dio che lo ha creato in primo luogo a motivo della sua libertà. Essa provoca il male e la caduta, ma pur offuscata permane per consentire all'uomo di essere padrone di sé e di operare la virtù. Su questa qualità si impernia la sua esistenza storica.

Torniamo sul fatto che l'antropologia di Gregorio si muove tra i due aspetti fondamentali di somiglianza e di dissomiglianza, che si identificano in ultima analisi come libertà di scelta e mutabilità. Per

⁴ Gregorio di Nissa, Discorso sui defunti. Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici a cura di G. LOZZA (= CorPat 13), Torino 1991, 67.

⁵ PG 46, 101-104.

Gregorio di Nissa l'esistenza storica dell'uomo si esprime principalmente su questi due versanti e nel loro reciproco rapporto. Infatti la libertà di scelta come autopossesso si esercita sull'uomo stesso: ora l'uomo, a motivo della sua natura di realtà creata, si trova segnato ed esposto al mutamento. L'esercizio della libertà richiede questo dinamismo: l'uomo si esercita su se stesso e ritorna su se stesso per possedersi. Questo processo è in continua attuazione: Gregorio sottolinea che, dall'interno, è il desiderio che muove la *προαίρεσις*, e quindi la stimola intimamente verso il bene da raggiungere. A questo si somma l'attesa della speranza che guida il movimento della *προαίρεσις*, come afferma il *De anima et resurrectione*: la speranza non è mai paga di sé, ma cerca sempre nuovi territori di bene da conquistarsi e da fare propri.⁶ Così la dinamica dell'autopossesso è continuamente sollecitata e il sostrato ontologico della mutabilità diviene in qualche modo necessario per l'attuazione di una libertà mai soddisfatta. Inoltre è proprio questa a garantire la continuità nella mutabilità della sostanza. Infatti l'elemento della somiglianza, che si dà a vedere nella libertà, pur offuscata dalla caduta, rappresenta l'identità dell'uomo con se stesso, perché, nella radicale fluttuazione dovuta all'essere creatura, l'identificazione ultima di *εἰκόν* mediante tale libertà non viene mai meno. E così questo elemento di identità opera nella differenza, incide nel divenire. Emerge chiaramente un quadro antropologico di identità e di dinamicità. Attorno alla libertà quale elemento di identità si condensa quindi un movimento nel quale l'uomo, identico e differente, si autocostituisce. La libertà come autopossesso permette all'uomo di essere padrone di sé e quindi di governare il dinamismo del suo divenire. Abbiamo così quanto Gregorio afferma a più riprese: mediante la *προαίρεσις* l'uomo è "padre di se stesso". Ciò prende piede per Gregorio dal discorso sulla virtù: ogni atto che l'uomo pone torna su di lui, per configurarlo. La libertà nella quale l'uomo agisce si ripercuote a sua volta sull'uomo stesso. Mediante il suo essere libero l'uomo decide del divenire cui è soggetto a motivo della sua creaturalità. La libertà allora presiede all'autocostituzione dell'uomo. In questo modo non è azzardato concluderne che l'uomo è la sua *προαίρεσις*.

La stessa dinamica che presiede alla autocostituzione dell'uomo si riproduce nel suo rapporto con Dio. Per la crescita infinita verso Dio – che, d'altro canto, non è che il risolto teologico del discorso

⁶ Ib. 92.

antropologico, in quanto l'autocostituzione dell'εἰκὼν non è altro che il recupero dell'immagine originale, la trasformazione dell'uomo nello specchio che riflette l'archetipo divino – il punto d'appoggio è proprio la mutabilità coniugata alla libertà. Questa condizione storica nella quale l'uomo è costituito è il punto di partenza per la crescita verso l'alto: il divenire è affidato alla libertà di scelta, perché questa guidi il processo di trasformazione in Dio.

V. IL CONFRONTO CON LE ALTRE OPERE

Un'ultima parola va spesa per enucleare la differenza che distingue la mia ricerca da altre, svolte su tematiche ad essa vicine. Mi riferisco in particolare ai volumi di J. Gaïth e di T. Di Stefano sul concetto della libertà in Gregorio di Nissa.⁷ E' chiaro che l'oggetto della mia ricerca è molto più ristretto, in quanto analizza più precisamente la προαίρεσις. Per questo la mia critica va fundamentalmente su questo versante.

Rispetto a questi studi credo di aver espresso con maggiore precisione le peculiarità della προαίρεσις, soprattutto riguardo alla sua consistenza semantica. Gaïth la traduce – non correttamente – “la volonté, faculté exempte de servitude et libre”,⁸ mentre il testo greco cui si riferisce, la definizione di *Oratio catechetica magna*, non parla né di volontà, né di facoltà. In genere devo dire che i due autori menzionati non elencano, dentro il vocabolario riguardante la libertà, il termine di προαίρεσις. Così riportano ἐλευθερία come libertà strutturale e προαίρεσις come libertà di scelta, o funzionale, distinzione che fundamentalmente condivido, ma che però va approfondita. Infatti quando tratta della dotazione originaria che Dio ha dato all'uomo al momento di crearlo Gregorio parla di αὐτεξούσιον, e non di ἐλευθερία.

Di Stefano svolge invece una lettura heideggeriana di Gregorio di Nissa, avventurandosi per sentieri a mio parere difficilmente percorribili, in particolare quando identifica la libertà del Nisseno con il *Grund* di Heidegger, “fondo del fondamento”, come afferma. Ma così facendo Di Stefano cancella il rapporto fondamentale che per Gregorio

⁷ J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (= EphM 43), Paris 1953; T. DI STEFANO, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia 1975.

⁸ GAÏTH (nota 7) 69.

la libertà possiede con Dio in quanto origine e in quanto fine ultimo della libertà stessa. La libertà non è vista dal Nisseno come principio di differenziazione, ma come motore di avvicinamento a Dio nel quale riconosce la propria fonte.

Questo infatti il cammino della *προαίρεσις*: fulcro dell'uomo in quanto creato come immagine di Dio, essa, che provoca la caduta e il male, è l'attore principale di un cammino di ripresa verso l'alto che, radicato nella condizione di mutabilità dell'uomo, grazie all'operare la virtù e all'accogliere Dio e la sua grazia restituisce l'immagine alla sua primitiva bellezza. Il pieno autopossesso per l'uomo significa il ricostituirsi come immagine di Dio che lo ha creato.

Concludendo vorrei dunque ribadire che l'acquisizione interessante è che per Gregorio non solo è la libertà a fondare la qualità dell'uomo – e su questo punto la letteratura sull'autore è univocamente concorde – ma che alcuni testi dell'autore individuano espressamente nella *προαίρεσις*, che è la libertà intesa come autogoverno, il *proprium* dell'uomo nel suo essere libero. Questo ha trovato il suo apice nell'affermazione che l'uomo è la sua stessa *προαίρεσις*, perché è in base alle scelte che compie, possibili a motivo del fatto che governa se stesso, che l'uomo decide chi vuole essere.

THE TRINITARIAN TRACTS OF GREGORY OF NYSSA

Brian Duvick

I. The historical context – II. Against the Arians – III. Against the Pneumatomachians – IV. Against Apolinarius

When I sat down to prepare this introduction to The Trinitarian Tracts of Gregory of Nyssa, the outline of the themes that I considered important to mention soon grew to such proportions that I realized I could never present them all in the brief space allotted to me. And since I have been thinking in Gregorian terms a great deal lately, it occurred to me that, on a relatively small scale, this scholarly predicament of mine resembled his own metaphysical problem of how to describe God's divinity: because the perfection of God's divinity is comprised of all the good thoughts and names that one could conceive of Him, it is left deficient wherever one refuses to grant or fails to describe any of these qualities.¹ This idea is daunting, if not downright frightening. But if the substance of Gregory's Trinitarian texts, which at a level beyond them is God's substance itself, can be fully plumbed no more today than at any other time, we may rest assured (though always dissatisfied) that all our attempts to talk about God's divinity, whether through Gregory's tracts or outright, are bound to fall short of its substance.² If its infinite nature is reflected in the inexhaustible number of contingent qualities, activities, and powers that we can distinguish and describe,³ we need never fear that our inability to pay due homage to His very Being will in any way dishonour Him or detract from His dignity. He always remains the same in honor and glory, whether we talk about Him or not and regardless of the degree of understanding and accuracy we achieve in our conceptions of Him.⁴ In fact, the only honor we pay Him is the choice we make to talk about Him of our own

¹ Gregory of Nyssa, *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*: GNO III/I 91.8.

² Ibid., cf. *To the Greeks*: GNO III/I 21.21; *To Eustathius*: GNO III/I 14.11; *To Ablabius*: GNO III/I 42.20.

³ Ibid., *To Ablabius*: GNO III/I 52.15.

⁴ Ibid., *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*: GNO III/I 114.17.

free will.⁵ If the few things that I have to say about the composition and content of Gregory's Trinitarian tracts accomplish anything, it will be to invite suggestions to what I do not.

I. THE HISTORICAL CONTEXT

Yet Gregory also has something to tell us about the importance of writing in the cultivation and defense of right faith. Never in the history of Christianity since the fourth century have we seen such a pronounced development of the opposite tendencies of the ecumenical movement, on the one hand, and the growing proliferation of distinct denominations, orders, communities, and religious groups of various types, on the other. It is ironic, if predictable, that after the Council of Nicea (325), which Constantine hoped would unify the church (and state) by recognizing that the Father and Son share the same substance (ὁμοούσιος), the empire was ruled for over forty years by either Arian or pagan emperors, and the partisans of a single divine substance were overwhelmed by the powerful resurgence of Arian and Arian-related doctrine that came to be embodied in the Formularies of Sirmium.⁶ While a majority of eastern bishops began following a creed stripped of the term ὁμοούσιος as early as 351, and the radical Arians Aetius and Eunomius of Cyzicus began formally stressing the difference (ἀνόμοιος) between the Father and Son by 357, the doctrine that the Son is "similar" (ὅμοιος) to the Father in every way was adopted for the entire empire in 359/60.⁷ Even Meletius, the anti-Arian proponent of the Antiochene "two-nature" doctrine, had been persuaded by Basil of Ancyra and George of Laodicea at the Synod of 358 to accept the ὁμοούσιος position.

After this long and devastating reaction against the doctrine of consubstantiation, those who had remained loyal to the Council of Nicea were anxious to reinstate its decrees, and two events occurring in 378 and early 379 coincided to make Gregory of Nyssa a spokesman who would, in four or five intense years of writing and discussion, help resolve many of the chief points of contention among

⁵ Ibid., GNO III/I 114.19.

⁶ See "Arianism": R. MCBRIEN, *The Harper Collins Encyclopedia of Catholicism*, New York 1995, 92 f.

⁷ Ibid.; see also, J. KELLY, *Initiation à la doctrine des pères de l'église*, Paris 1968, 260.

the various factions regarding the nature of the Trinity. The first event was the death of Gregory's older brother Basil the Great in September 378.⁸ The second was the succession of Theodosius I (January 19, 379), the first pro-Nicene, non-Arian, and non-pagan emperor since the succession of Constantius II in 337. Although Gregory was ordained bishop of Nyssa only about two years after Basil succeeded Eusebius as bishop of Caesarea (370), the elder brother had already been presbyter for close to eight years and had actually been called to Caesarea in 364 to help resist legislation of the Arian emperor Valens (364–378). And since he had already written important treatises against the radical Arian Eunomius, the Pneumatomachians, and others,⁹ Basil would have certainly proven to be one of the principal agents in Theodosius' reforms of 379–381. Unlike Gregory Nazianzen, who had a stormy relationship with Basil but still managed to maintain an active political and literary voice until after the Second Ecumenical Council,¹⁰ Gregory of Nyssa established himself as a serious ecclesiastical reformer only after Basil's death.¹¹

In the Autumn of 379, just a year after Theodosius' succession,¹² Gregory played a major role at the Synod of Antioch, mediating

⁸ The traditionally recognized date of Basil's death is January 1, 379, but J.-R. POUCHET makes a good case that it occurred in late September 378. Cf. *La date de l'élection épiscopale de Saint Basile et celle de sa mort*: RHE 87 (1992) 5–33; see also P. MARAVAL, *La date de la mort de Basile de Césarée*: REAug 34 (1988) 25–38.

⁹ See also his *Epistulae ad Apolinarem, Adversus Calumniatores Trinitatis*, and *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*.

¹⁰ Basil is said to have ordained some fifty rural bishops (χωρεπίσκοποι) (Greg. Naz., *De vita sua* 447), undoubtedly in an effort to maintain control over those regions of Cappadocia which had remained faithful to the Nicene Creed. This is why Gregory Nazianzus was asked to serve at Sasima and Gregory of Nyssa at Nyssa (A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire*, Cambridge 1992, 878). The former was insulted by the appointment, but the threat of Arian appropriation of Nicene dioceses was real: a year after Basil became bishop of Caesarea (370) Valens created a second Cappadocian province around the Arian metropolis of Tyana in the hope of gaining religious control over the entire new region. Nyssa, which was located on the Halys between Caesarea and Ancyra (Ptolemaeus 5,6,23), fell under the political jurisdiction of the new province. Basil was irritated with his brother when the latter allowed the local Arian bishop to depose him (376). See also "Gregory of Nazianzus, St.": MCBRIEN (note 6) 590.

¹¹ See Th. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379–383)*, Thèse de Doctorat, Université des Sciences Humaines de Strasbourg 1987, 122; also see "Gregory of Nyssa, St.": MCBRIEN (note 6) 592.

¹² Theodosius was proclaimed Augustus at Sirmium January 19, 379; cf. JONES (note 10) 156.

between the neo-orthodox homoeousian Meletius and the ante-nicene Paulinian faction which had the support of Rome.¹³ Although the former was actually opposed to the Arians, and the latter included a complicated blend of semi-Monarchian views, Gregory soon categorizes these positions as Arian and Sabellian, respectively, which he will repeatedly refer to in his Trinitarian letters as the heretical extremes that must be reconciled by right faith. Gregory's most important achievements during the Synod were to help convince Meletius that the three Persons share a single substance, and that the Holy Spirit is divine. Yet his dissatisfaction with the orthodox Paulinian position can also be seen in his letter to the Greeks "On the Common Notions".¹⁴

Gregory prepared for and commented on the Synod of Antioch (379) and the Second Ecumenical Council (381) by composing some thirteen treatises describing his own position on the three major issues addressed at Constantinople.¹⁵ He had already proven his competence, at Antioch, in dealing with the question of Christ's equality with the Father and of the divinity of the Holy Spirit. In addition to these two issues, the third principal problem of the Council would be to resolve the debate over the nature of Christ: is He the Word incarnate, as the Monophysites argued, or a complete human being indwelt by the Spirit, according to the "two-nature" Christology of the Antiochene school?¹⁶ Although a satisfactory response to this problem would not be found until the Council of Chalcedon (451), where a balance was struck between Nestorius' "two-nature" doctrine and Cyril's unitarian position, Gregory's definition of the terms "substance" (οὐσία), "nature" (φύσις), "subsistent entity" (ὑπόστασις), and "person" (πρόσωπον) laid important groundwork for the final doctrine of "two natures in the one Person of Jesus Christ".¹⁷

¹³ ZIEGLER (note 11) 122. Paulinus was the student of the Antiochene Eustathius, who developed a Monarchian doctrine related to that of Paul of Samosata. Thanks in part to Gregory, the Eustathian party accepted Meletius' successor as bishop of Antioch. See P. MARAVAT, *Grégoire de Nysse, Lettres*: SC 363 (1990) 24 and note 3.

¹⁴ Especially in his insistence on the distinction of the Persons only at the hypostatic level; in substance they are identical. Gregory is attempting to refute Monarchist accusations of polytheism. See ZIEGLER (note 11) 122.

¹⁵ Although Gregory is a creative thinker, his work is largely a continuation of that of Basil's. He even borrows heavily from his brother's stock of images and metaphors. For an introduction to Basil's influence on Gregory's thought, see ZIEGLER (note 11) 95–111.

¹⁶ See "La christologie d'Antioche": KELLY (note 7) 312–318.

¹⁷ Gregory's mediation between the Monophysitism of Apollinarius and the "two-

Various attempts have been made to establish a definite chronology of the Trinitarian letters,¹⁸ but the paucity of information available on Gregory's personal life and the specific reasons for his composition of the Trinitarian tracts have made it necessary to rely on evidence drawn from the tracts themselves which demonstrates internal relations among them. This is a subject that could have important implications for our understanding of the complex political and ecclesiastical events that characterize this period of Trinitarian and Christological development.

Instead of trying to enter into this debate on chronology, I have chosen to organize and present the tracts according to theme: (1) nine deal with Arian-related claims that the Son is only *like* the Father but of a different substance; (2) two are apologies against the Pneumatomachians who contest the divinity of the Holy Spirit; and (3) two are refutations of the Monophysite Apolinarius who rejects the full humanity of Jesus Christ. We shall see that several of the tracts actually belong to two of the above categories. I have organized them according to their predominant theme in order to facilitate their presentation here.

II. AGAINST THE ARIANS

We have already seen that the Arian view that the Son is ὁμοιούσιος was adopted as creed for the entire empire in 359/60, and that a majority of eastern bishops, including anti-Arians like Meletius, found this belief preferable to the Nicene one of ὁμοούσιος for various reasons. Gregory was therefore faced with the complicated task of refuting a doctrine that was often the result of different types of reasoning and that produced inconsistent implications. It is generally agreed, for example, that the two letters *On the Difference between Substance and a Subsistent Entity* and *To the Greeks from the Common Notions* were written for the Synod of Antioch just after the death of Basil,¹⁹ whose

nature" Christology of the Antiochene school is preparatory to the reconciliation of Cyril's and Nestorius' position.

¹⁸ J. DANÉLOU, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*: StPatr 7 (1966) 177–198; G. MAY, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 51–67; R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*: *ibid.* 199–229.

¹⁹ MAY (note 18) 57, 60 f; HÜBNER (note 18) 206–09; ZIEGLER (note 11) 122.

influence on the letters is evident. Despite the fact that both tracts concentrate on proving the unity of the Trinity's substance, mainly offering the hypostatic distinction of the persons as supporting evidence, not a single reference is made to any specific heresy in either tract. When he denies that he considers the Trinity three Gods or three substances,²⁰ it is clear that Gregory is speaking primarily to the Arians. But by avoiding any direct reference to them he is able to generalize his refutation of the argument to any camp that has used it in any way at all. Hence Meletius' concession that the Trinity shares a single essence. Gregory's treatment of the ante-Nicene Monarchist positions derived from Paul of Samosata is equally theoretical and indirect.²¹

In contrast, the *Letter against Arius and Sabellius* and that which the citizens of Sebaste ask Gregory to write as a demonstration of his orthodox faith²² show a more personal involvement both in his own region²³ and with particular forms of the most important heresies. In fact, the reference here to Arius and Sabellius is intended to categorize Gregory's real opponents in the tract, Arius' radical colleague Achillius and the Monarchist Marcellus.²⁴ As we learn from the second tract, the Sebasteans had accused Gregory of Monarchianism because he had admitted Marcellus' followers into "the communion of the church".²⁵ We also know that shortly after the Synod at Antioch Gregory returned to Nyssa to quell a disturbance issuing from the local Arian faction,²⁶ probably followers of Achillius. In any case, once the Synod is adjourned and Gregory is faced with specific problems involving his diocese and region, he no longer relegates his discourse to theoretic doctrinal problems, working through them logically and in the technical philosophical language respected by the Arians, but adopts a more personal style that appeals, rather, to the spiritual needs of his parishioners and neighbors and plays on their fears of the more notorious of the contemporary heresies.

²⁰ Gregory of Nyssa, *To the Greeks*: GNO III/I 21.3; also ZIEGLER (note 11) 122–24.

²¹ See note 13.

²² "Letter 5: A letter requested by the Sebasteans, addressed to those who do not believe that his faith is orthodox" (SC 363, 155–163).

²³ Roman Armenia would not be annexed until about 386 (JONES [note 10] 158), but had been Christian since the early fourth century (*ibid.*, 85). Sebaste would later become the metropolis of Armenia I (*ibid.*, 1070 map vii).

²⁴ *Arius and Sabellius*: GNO III/I 71.3.

²⁵ *Letter 5*: SC 363, 156.17.

²⁶ Gregory of Nyssa, *Ep.* 19.11.

The treatise *Against Eunomius*, which I am still in the process of translating, was composed in installments both before and after the Second Ecumenical Council, where Gregory read the first two books of the work to Jerome and Gregory Nazianzen.²⁷ If its public presentation at this cardinal point in the development of orthodox doctrine is not sufficient testimony to its importance, its length certainly is: at nearly four hundred and fifty folio pages,²⁸ it is the longest of Gregory's opera, and its painstaking treatment of Eunomius' work, passage by passage in typical commentary fashion, shows the respect that Gregory has for the refined Aristotelian logic, if not the doctrine, that Eunomius had inherited from the Arian tradition.²⁹ Eunomius, of course, was Gregory's contemporary, and his Arianism was state of the art. Although he insisted, like Arius himself, that the Father and Son are of different substances, he argued that They do share the same activity. The Son therefore is rendered divine at the moment of His generation.³⁰ This is a subtlety that Gregory must handle with particular delicacy, because one of his favorite methods of proving the communicable substance of Father, Son, and Holy Spirit is by inference from their common activity.³¹ Since God's being is incomprehensible and ineffable, one can only conjecture from the identical nature of their activity in the intellectual, spiritual, and material worlds that their substance too is identical. They differ only in person and order, according to Scripture.³² We shall see that Gregory will deal with Apolinarius (another avowed opponent of Arius and Eunomius, though their ideas are closely associated)³³ in another long treatise organized in standard Greek commentary style.

The letter *To Ablabius*, whose composition has been variously placed between the Synod and the Second Ecumenical Council,³⁴ is similar in content, if not style, to the tracts *On the Difference between Substance*

²⁷ Jerome, *vir. ill.* 128 (PL 23, 753 AB).

²⁸ PG 45, 243–1122.

²⁹ See KELLY (note 7) 259.

³⁰ Eunomius, *Apol.* 24.26; *Symb.* (PG 67.587); and KELLY (note 7) 259.

³¹ *To Eustathius*: GNO III/I 13.1 f; *To Ablabius*: GNO III/I 47.5 f; *Letter* 24: SC 323, 286.115.

³² *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*: GNO III/I 100.19.

³³ Theodore of Mopsuetia is attacking the Apolinarists when he says, "the partisans of Arius and Eunomius . . . say that [the Logos] assumed a body but not a soul, and that the nature of the Godhead took the place of the soul" (*Thdr. Mops., Hom. catech.* 5.9) See also J. PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, Vol. 1, Chicago 1971, 228.

³⁴ MAY (note 18) 59; ZIEGLER (note 11) 123.

and *Subsistent Entity* and *To the Greeks from the Common Notions*. Whereas the latter two depend heavily on formal logic, the letter *To Ablabius*, as its title indicates, is given a more personal tone. All three tracts, however, employ standard Stoic grammatical and etymological techniques that permit the analytical reduction of the Trinity's contingent properties and activities to a point where inferences might be made about Its very substance.³⁵ And all three attempt to prove the simultaneous community and discrimination of the Trinity, thanks to Its shared essence and three distinct Persons. Like the two earlier tracts, the *To Ablabius* also serves as an apology against the Arian ὁμοιούσιος doctrine and the Sabellian error of denying the divinity of the Son, without ever explicitly naming the heresies. As mentioned above, Gregory feels compelled, in the first case, to confine his attack to the doctrine of similar substance, since many non-Arians had adopted the ὁμοιούσιος creed after 360, and, in the second, to generalize his defense of the Son's divinity to include that of the Holy Spirit as well, thereby warding off the related criticism of the Pneumatomachians and Monarchian Marcellus alike.³⁶ In fact, Gregory tailors his argument specifically for the eastern bishops who had rejected the Nicene ὁμοούσιος creed because they thought it failed to distinguish the persons to a satisfactory extent.³⁷ His letter *To the Heretic Heraclian* is equally vague about exactly what error the latter is guilty of: Gregory's statement that the "Son cannot be His own Father" smacks of the Sabellian "Sonfather" doctrine,³⁸ but his assurance that "the signifieds of the three Persons is never confused" suggests, again, that he is attempting to lure the anti-Arian eastern bishops away from the neo-orthodox ὁμοιούσιος creed. Similarly, the post-Council letter *On the Divinity of the Son and Holy Spirit*, though directed primarily against the Arian attack on the Son, includes a brief defense of the Spirit's divinity as well.³⁹ The short letter *To*

³⁵ *De Differentia*: PG 32.326–7; *To the Greeks*: GNO III/I 19–20; *To Ablabius*: GNO III/I 37–45.

³⁶ The Arians recognized both the Son and the Holy Spirit as inferior to the Father in substance, and the Holy Spirit as similarly inferior to the Son (M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, Rome 1975, 481 ff). The Pneumatomachians accepted the divinity of the Son but rejected that of the Holy Spirit (Greg. Nyssa, *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*: GNO III/I 101.27).

³⁷ *To Ablabius*: GNO III/I 55.22.

³⁸ Gregory of Nyssa, *Against Arius and Sabellius*: GNO III/I 71.8.

³⁹ *On Divinity*: PG 46.573; 576. The arguments against the divinity of the Son's substance, and Gregory's subsequent refutations, comparing them with Stoic and

Simplicius is structured in exactly the same way: after arguing through the bulk of the treatise that the Son is not created, Gregory concludes by generalizing his reasoning to include the Holy Spirit as well, thereby refuting the Arians and Pneumatomachians alike.

III. AGAINST THE PNEUMATOMACHIANS

In Gregory's tracts against the Pneumatomachians, who rejected the divinity of the Holy Spirit, it becomes clear that it was standard procedure at the time to define the perimeters of right faith by the Arian charge of polytheism, on the one hand, and that of Sabellian Monarchianism, on the other. His letter *To Eustathius*, for instance, begins as a defense against both accusations, but Gregory wastes no time in debunking them as a pretext for his opponents' real aim, which is to deny the divinity of the Holy Spirit.⁴⁰ In his relatively long tract *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*, Gregory continues to counter the claim that he "divides the faith into a plurality",⁴¹ and responds in kind by comparing the followers of Macedonius with Jews, Saducees, and Manichaeans for not recognizing the divine nature of the entire Trinity.⁴² He even suggests that the Macedonians themselves fall prey to Sabellian modalism by referring to the Son in the Father's name.⁴³ The fact that the Macedonians consider the Spirit a creation, employ Aristotelian forms of argumentation, recognize the traditional Platonic tripart division of the soul, and accuse Gregory of polytheism⁴⁴ is sufficient evidence that he associates them with the Arians as well.

IV. AGAINST APOLINARIUS

In addition to his lengthy commentary on Apolinarius' famous Christological treatise, Gregory addresses the heresy briefly in his letter

Epicurean materialist doctrine, identify this as a primarily anti-Arian treatise: more than three-quarters of the treatise deals with the divine nature of the Son.

⁴⁰ *To Eustathius*: GNO III/I 7.13.

⁴¹ *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*: GNO III/I 115.24.

⁴² *Ibid.*, 101.27; 110.25; 113.25.

⁴³ See *Against Arius and Sabellius*: GNO III/I 71.8.

⁴⁴ *Against the Macedonian Enemies of the Spirit*: GNO III/I 101.7, 104.32 discuss the created nature of the Holy Spirit; 101.32–102.2 presents a variation on the Aristotelian

To Theophilus, who would be ordained Patriarch of Alexandria in 385. According to Gregory Nazianzen, Apolinarius had had a following from about 352, but his ideas had only been recognized as controversial since about 375,⁴⁵ just four years before the Synod of Antioch. The negative reaction to his doctrine was delayed by the slow development of his heretical doctrine and by a progressive increase in his popularity due to his public avowal to support the Nicene creed against the followers of Paul of Samosata, who had been condemned in 268.⁴⁶ In his letter *To Theophilus*, Gregory begins by attacking Apolinarius for wanting to make the Word flesh, to make Jesus the creator of the ages, and to render the Son's divinity mortal.⁴⁷ Gregory is primarily concerned, however, to defend the church against Apolinarius' claim that it recognizes two Sons – One by nature and another by adoption. His response that Jesus' mortal nature is deified when it is mixed with His divinity⁴⁸ is intended to prove that there is no absolute duality of God and man in the nature of Christ.⁴⁹ If there were, it would be impossible for Christ to save humanity by his death and resurrection. Salvation can occur only if He becomes fully human, dies, and is resurrected as such.⁵⁰ Although Apolinarius' Christology is complex and involved, Gregory summarizes the crux of the debate in the six short pages of this letter *To Theophilus*.

It is only in his "Reply to the Teachings of Apolinarius" that Gregory really goes into the offensive. Because of the subtlety of Apolinarius' arguments, and the relationship between Paul's two-nature adoptionist Christology and the more developed variation of the Antiochene school which Gregory supports, the latter considers it necessary to work through Apolinarius' theory point by point. Like Gregory's treatise *Against Eunomius*, the *Reply* is written in standard Greek commentary format, which treats of theme and important lexical features alternatively,⁵¹ and bears witness to Apolinarius' early

definition of man; 114.32–115.2 describes the soul as composed of rational calculation, emotion, and appetite; 115.24 presents the Arian charge of dividing the divinity into a plurality.

⁴⁵ Gregory Naz., *Ep.* 102.2. See also KELLY (note 7) 300.

⁴⁶ See KELLY (note 7) 300 f.

⁴⁷ *To Theophilus*: GNO III/I 120.14–16.

⁴⁸ *To Theophilus*: GNO III/I 125.6; "Reply": GNO III/I 201.23.

⁴⁹ *To Theophilus*: GNO III/I 121.23.

⁵⁰ *Ibid.*, 125.22–126.1.

⁵¹ Proclus' commentaries on the *Timaeus* and on the *Parmenides* follow the standard model.

training in Arian methodology and Greek philosophy. Gregory here addresses many important Christological issues – especially the incarnation of the Spirit in lieu of a rational human soul in the person of Christ⁵² – which will continue to be debated well beyond the official declaration of “two natures in the one Person of Jesus Christ” at the Council of Chalcedon in 451.⁵³ But the *Reply* is also a classic example of Patristic deconstruction. While Gregory usually does take time to present his own theory in contrast to that of Apolinarius, this treatise is more remarkable for its rich variety of refutational techniques – derogatory epithets, charges of incompetence, of misinterpreting Scripture, and of manipulating his arguments for ulterior purposes.⁵⁴ Gregory is most adept, however, at demonstrating the logical inconsistency of his opponent’s arguments, and at pursuing the implications of his reasoning to their often ludicrous extreme.⁵⁵

Gregory’s use of rhetoric and stylistics in the Trinitarian letters warrants a study of its own. A good deal of valuable work has already been done on his hermeneutics and the etymological technique that he inherits from the Platonists by way of the Stoa,⁵⁶ but, now that all the Trinitarian tracts have been translated and will soon appear with an historical introduction and notes, it will be possible to perform more comprehensive analyses that should deepen our understanding of the political, ecclesiastical, philosophical, and methodological intricacies of the late fourth-century trinitarian and christological debates. It would also be interesting to examine Gregory’s masterful

⁵² *Reply*: GNO III/I 144.12 ff.

⁵³ Radical Monophysitism remains strong enough after Chalcedon to warrant proscription at the Second Ecumenical Council of Constantinople (553). Even this was insufficient to stem the movement entirely.

⁵⁴ He refers to Apolinarius as ὁ λογογράφος – i.e., “the long-winded” (GNO III/I 134.10); and to his writing as ὁ ὀνειρώδης λῆρος – “dreamy trash” (189.28); criticizes his lack of understanding at 151.22, 192.1–7; his misunderstanding of Scripture at 141.23, 203.17, his pretense at interpreting the Apostle (154.23); and his ulterior motives at 136.13, 138.23, 142.30, etc.

⁵⁵ See GNO III/I 158.17–26, 159.32, especially 174.25, and 178.6.

⁵⁶ See M. HARL, *Le déchiffrement du sens: études sur l’herméneutique chrétienne*, d’Origène à Grégoire de Nysse, Paris 1993; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983; J. DANÉLOU, “Eunome l’Arien et l’exégèse néo-platonicienne du Cratyle”: REG 69 (1956) 412–432; M.J. VAN PARYS, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse: Écriture et culture philosophique* (note 18) 169–193.

use of Scripture in the refutation of his opponents' doctrine and in support of his own. A close study of the role of metaphor and simile in the letters would give us a better understanding of Gregory's apophatic language and its strengths and weaknesses in the establishment of orthodox doctrine.

GIBT ES EINE SKLAVENETHIK BEI GREGOR
VON NYSSA? ANMERKUNGEN ZU DAVID R. STAINS,
“GREGORY OF NYSSA’S ETHIC OF SLAVERY
AND EMANCIPATION”¹

Richard Klein

“Die Überwindung der antiken Sklaverei war einer Kraft vorbehalten, die stärker war als die Krisis des Reiches, und weniger interessiert als die kaiserliche Regierung: das Christentum mußte das Werk der allgemeinen Freilassung vollbringen”. So schrieb einst H. Wallon im 3. Band seines großangelegten Werkes über die Sklaverei in der Antike.² Eingegrenzt auf den in den christlichen Gemeinden praktizierten Gedanken der Brüderlichkeit, aber doch in gleicher Intention meinte einige Zeit später P. Allard, daß die christliche Verkündigung einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der knechtischen Unfreiheit geleistet habe. Demgegenüber waren Forscher wie der Italiener E. Ciccotti und in unserer Zeit der Engländer M. Finley nicht bereit, der Kirche irgendeinen Einfluß zuzubilligen, der über den stoischen Gedanken der Gleichheit hinausgegangen sei. Solche unterschiedlichen Vorstellungen konnten sich vor allem deswegen bilden, weil von keinem der Kirchenväter, sei es aus der griechischen oder aus der lateinischen Hälfte des Reiches, eine eigene Schrift zum Thema der sozialen Unfreiheit existiert, aus welcher eine einheitliche Überzeugung oder gar eine kirchliche Linie zu entnehmen wäre. Darin liegt aber auch der Grund, warum sich die Untersuchungen über das spezielle Thema “Sklaverei und frühes Christentum” im Rahmen der Gesamtthematik zahlenmäßig in engen Grenzen halten und zudem meist nur einen ausgewählten Aspekt behandeln.³

¹ Ph.D. Diss. University of Pittsburgh, 1994, 537 S.

² Zitiert nach J. VOGT, Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung. Historia, Einzelschriften, H. 8, Wiesbaden 1972, 100 (in dem Abschnitt: Die antike Sklaverei als Forschungsproblem).

³ Diese Diskrepanz zeigt sich am besten in: E. HERRMANN – N. BROCKMEYER, Bibliographie zur antiken Sklaverei. Im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1983. Dort gibt es unter den mehr als 5000 Titeln zum Thema “Christentum” nicht einmal 200 (177–183). Ähnlich auch bei N. BROCKMEYER, Antike Sklaverei (= EdF 116), Darmstadt 1979, 192–197 (6 Seiten mit 2 Seiten Anmerkungen von insgesamt 369 Seiten!).

Angesichts einer solchen Situation ist es um so begrüßenswerter, daß nunmehr erstmals eine umfassende Arbeit über den östlichen Kirchenvater Gregor von Nyssa vorliegt, der in der Sklavenforschung einen besonderen Platz einnimmt, da sich allein bei ihm – in seiner vierten Homilie zum alttestamentlichen Predigerbuch – eine längere, sehr kritische Passage über die Praxis der Sklavenbehandlung findet. Bereits die Formulierung, welche der als Priester in der vereinigten methodistischen Kirche Pennsylvaniens tätige Autor für seine Dissertation gewählt hat, zeigt an, in welcher Weise er an die Behandlung des Themas herangegangen ist und welches Ergebnis er im Auge hat. Noch klarer drückt er es im ersten Satz des Vorworts aus: Gregor von Nyssa habe, inspiriert durch den Asketen Eustathius von Sebaste und in der Reaktion auf familiäre Bindungen, eine einzigartige Ethik der Sklaverei entwickelt. Sie sei gekennzeichnet durch eine freiwillige Emanzipierung und gründe sich auf die anthropologische und christologische Lehre der Kirche. Hieraus sollte man freilich nicht sofort den Schluß ziehen, daß die soziale Seite völlig ausgeblendet bleibt. Aber der theologisch-asketische Aspekt ist der rote Faden, der die gesamte Arbeit durchzieht.

In einer *Einführung* (1–41) wird nach der nötigen Begriffsklärung der Gedankengang des in insgesamt zehn Kapitel und zwei Anhänge eingeteilten Buches bereits kurz zusammengefaßt und auch das Ergebnis vorgestellt: Gregor habe die Sklaverei verurteilt und stets “die freiwillige Emanzipation” aufgrund von Überredung einzelner oder ganzer Gruppen gefordert. Eine derart frappierende These läßt bereits bei ihrer ersten Vorstellung aufhorchen, weil ebenfalls in jüngster Zeit in einer Untersuchung über die drei Kappadokier einschließlich Johannes Chrysostomus festgestellt wurde, daß “der Schwerpunkt von Gregors Polemik im geistigen Bereich” liege und “die praktizierte Sklaverei für ihn kein gravierendes Problem und Thema” darstelle.⁴ Naturgemäß wird durch eine solch ganz und gar unterschiedliche Einschätzung des Nyssenens die Neugierde des Lesers um so mehr geweckt. In einem ausführlichen Forschungsüberblick, der von der Gesetzgebung (nach den klassischen Studien zur Sklaverei etwa von W.W. Buckland und A. Watson) über die Sozialgeschichte, Philologie, Rhetorik, christliche Ethik, Theologie bis zur Philosophie reicht, wird jeweils der mögliche oder tatsächliche Einfluß der darin enthaltenen

⁴ So G. KONTOULIS, Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus, Diss. Münster, Bonn 1993, 254, 258.

Themen auf bestimmte Äußerungen Gregors kurz skizziert, freilich stets unter dem emanzipatorischen Blickwinkel. Am Ende der einführenden Seiten wird zu Recht betont, daß es keinesfalls angehen könne, wie bisher zumeist geschehen, Gregor allein nach dem flammenden Protest in seiner Homilie zum Predigerbuch zu beurteilen.

Das *erste* Kapitel (42–92), das überschrieben ist “Perspektiven zur Sklaverei in der Gesellschaft des Römischen Reiches zur Zeit Gregors”, greift freilich anfangs weit zurück bis auf Aristoteles und die Stoiker Seneca, Dion Chrysostomus und Epiktet (warum eigentlich nicht bis zu Platon?), denen Gregor ohne Zweifel vieles verdankte. Anschließend heißt es, daß dieser von den Vertretern der konservativen heidnischen Literatur der eigenen Zeit, etwa von Libanius, Ammian oder Eunapius, kaum Anregungen habe übernehmen können. Im Gegensatz dazu erfahren die kaiserlichen Sklavengesetze, etwa die seit Constantin d. Gr. übliche *manumissio in ecclesia*, eine wesentlich breitere Würdigung mit der Folgerung, daß sich Gregors Ansichten in dieser neuartigen, christlich geprägten Kaiserpolitik weitgehend widerspiegeln. Von einer Sklavenbefreiung auf freiwilliger Basis oder auch nur einer Mahnung hierzu ist allerdings in keinem Kaisergesetz die Rede. Im Gegenteil, der bisherige rechtliche Zustand wird energisch eingeschärft. Dies ist ohne weiteres verständlich aufgrund der Interessengemeinschaft der reichen Grundbesitzer (zu denen übrigens auch die Familie von Basilius und seinem jüngeren Bruder gehörte) und der kaiserlichen Verwaltung, die z.B. jedes Entweichen der Sklaven, aus welchen Gründen auch immer, weiterhin schwer bestraft. Richtig ist dagegen die abschließende Feststellung, daß die christliche Kirche des späten Altertums keine einheitliche Stimme über Sklaven und Sklavenemanzipation besaß, um so mehr ist man gespannt über die hier erneut mit Nachdruck unterstrichene angebliche Haltung Gregors, die durch eine “unique ethic marked by voluntary emancipationism” gekennzeichnet sei.

Das *zweite* Kapitel (93–184) ist benannt “Gregors Hintergrund in Schrift, alexandrinischer Theologie und Askese mit Bezug auf die Sklaverei”. Zunächst wird beim Rückgriff auf die alttestamentlichen Schriften vor allem der ethische Appell herausgehoben (Gottebenbildlichkeit, zeitliche Einschränkung der hebräischen Schuldsklaverei usw.), im Neuen Testament ist der Akzent auf die methaphorische Bedeutung der “language of redemption” gelegt, die jedoch einem “ethical commitment” zur Emanzipierung enge Grenzen setzt, desgleichen passen die paulinischen Forderungen an Herren und Sklaven etwa in

den bekannten Haustafeln nicht zu einer solchen Deutung, worauf ebenfalls nicht genauer eingegangen wird. Beim Rückgriff auf die alexandrinische Tradition, besonders auf Philon und Origenes, bewertet der Verf. den stoischen Einfluß recht hoch, was gewiß richtig ist, doch bedauert er es, daß dort – von Philons Bericht über die Essener abgesehen (der aber bei Gregor keine Resonanz gefunden hat) – über die Mahnungen an die Herren zu einem humanen Umgang hinaus keine Anhaltspunkte für eine völlige Sklavenbefreiung auszumachen seien. Was die zeitgenössische Literatur betrifft, so gibt es sicherlich auch bei Laktanz wenig Anregungen, die über Paulus hinausgreifen, wohl aber weist der Verf. dem Asketen Eustathius eine grundlegende Wirkung auf Gregor zu. Er weiß indes, daß man bei diesem wegen des Verlustes sämtlicher Schriften auf die wenigen Zeugnisse etwa aus den Akten des zeitlich nicht genau fixierbaren Konzils von Gangra oder dem späteren Kirchenhistoriker Sokrates angewiesen ist, wo beide Male die Entfremdung der Sklaven von ihren Herrn, wie sie Eustathius propagierte, energisch zurückgewiesen wird. Nun ist zwar richtig, daß der unstete Asket und rastlose Förderer des kleinasiatischen Mönchtums auf Basilius und Makrina einen nicht unerheblichen Einfluß ausübte und gelegentlich auch mit Gregor persönlich zusammentraf, aber es wird nirgends gesagt, daß neben der gemeinsamen Vorliebe für ein abgeschiedenes Leben auch die Sklavenfrage eine Rolle spielte. Sowohl in der *Vita Macrinae* wie in den Basiliusbriefen, welche S. hier anführt, wird speziell darüber nicht gesprochen. Man ist eher geneigt, das Gegenteil anzunehmen, da – von der Verurteilung dieses gefährlichen Aufrufs in Gangra abgesehen – sich Eustathius als Anhänger der Neuarianer und Haupt der Pneumatomachen mit den Nicäern, also auch mit Basilius, heftig entzweite. Auch die rückhaltlose Verteidigung der Sklaverei durch den älteren Bruder wegen mangelnder Einsicht “nach einem weisen und verborgenen Plan” spricht durchaus nicht für einen solchen Einfluß, der nach S. doch im wesentlichen über Basilius erfolgt sein müßte.⁵ Gewiß, der Verf. gibt an

⁵ *De Spiritu Sancto* 20,51 (ed. H.J. SIEBEN: *Fontes Christiani* 12, Freiburg 1993, 228): κατὰ τινα σοφὴν καὶ ἀπόρρητον οἰκονομίαν (er nennt diese dritte Möglichkeit neben Unterdrückung und Gefangenschaft). Als Beispiel für eine solche Unterordnung “wegen mangelnder Einsicht” (δι’ ἐνδεῖαν τοῦ φρονεῖν) wird Esau angeführt, der von seinem Bruder Jakob zu Recht beherrscht worden sei, “damit der Unvernünftige auch gegen seinen Willen von einem Vernünftigen Wohltaten empfangen” (. . . ἵνα καὶ μὴ βουλόμενος παρὰ τοῦ φρονίμου εὐεργετῇται ὁ ἄφρων); ähnlich argumentieren übrigens auch Ambrosius und Augustinus.

dieser Stelle sogar zu, daß eine solche Inspiration, auf die er so großen Wert legt, lediglich eine These ist (162) und, von der mangelnden Quellengrundlage abgesehen, zu Problemen und Widersprüchen führt. Trotzdem verwendet er sie im Folgenden als unumstößliches Faktum und meint nach dem Bruch mit Eustathius sogar noch eine zunehmende Verfeinerung zu erkennen.

Das *dritte* Kapitel (185–237) beschäftigt sich mit den “Trinitarischen Kontroversen und der Formung von Gregors Sklavenethik”. Dabei steht naturgemäß die Herausforderung durch die Neuarianer Aëtius und Eunomius im Vordergrund, wobei S. sogar eine unterschiedliche Reaktion durch die beiden bischöflichen Brüder ausmachen zu können glaubt. Ist es schon schwierig, die Ansicht nachzuvollziehen, daß die Jungarianer mit Appellen an die Unterschichten eine emanzipatorische Ethik vertreten hätten, da dies der Verf. lediglich aus der niederen Herkunft einiger ihrer Vertreter erschließt (hier ist viel plumpe Polemik im Spiel!) sowie aus deren engen Beziehungen zu den Eunuchen des Kaiserhofes, und daß zudem Widersprüche in ihrer Haltung festzustellen seien, so bleibt von der angeblich vorbildlichen Sklavenethik Gregors in diesem Zusammenhang kaum mehr etwas übrig, wenn man sich etwa seinen Spott über deren sklavische Abkunft und frühere Tätigkeit vor Augen hält.⁶ Flüchtige Sklaven, mit denen diese “Abtrünnigen” verglichen werden, verdienen nichts anderes als die Strafe der Auspeitschung, wie Gregor einmal äußert.⁷ Der Verf. muß denn doch eigene Widersprüche und soziale Vorurteile bei Gregor zugeben, da sie sich einfach nicht verbergen lassen. Er versucht sich dagegen mit der Vermutung zu helfen, daß der Bischof deshalb seine Mahnungen gewöhnlich an die Sklavenhalter gerichtet habe und nicht an die Sklaven selbst, was freilich im einzelnen gar nicht zutrifft. Außerdem: Beide Brüder besaßen Grund und Boden sowie Sklaven für ihre persönlichen Bedürfnisse.

Im *vierten* Kapitel (238–276), das Gregors “Frühe Karriere und anfängliche Äußerungen, 360–376” behandelt, wird eingangs die metaphorische Verwendung der Sklaverei als Verstrickung in Sünde und Schuld und die Befreiung durch eine rigorose Askese in der Schrift

⁶ CE I 50 (GNO I 39); vgl. auch “*Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*” (GNO X/2 329: Prügel sind eines Sklaven würdig, Vorwürfe eines Freien (... οὐ γὰρ τύπτομέν σε ὡς οἰκέτην, ἀλλὰ παιδεύομεν ὡς ἐλεύθερον).

⁷ Z.B. CE III/III 55 (GNO II 127; vgl. auch “*De Deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham*” GNO X/2, 120 f: τάχα τινὲς οἰκέται καὶ μαστιγίαί (Leute für die Peitsche!) καὶ τῶν δουλικῶν διακονημάτων δραπεταὶ ...

“*De virginitate*” untersucht (bes. Kap. 4 und 18), versehen mit der vorsichtigen Bemerkung, daß solche Vergleiche nicht ohne die Übernahme der Nöte und Wünsche der Sklaven nach Freiheit durch Gregor möglich seien. Doch gehen diese Äußerungen, die sich bei vielen Kirchenvätern finden, ebensowenig über eine negative Einschätzung der Sklaverei hinaus wie in der 5. Rede “*De beatitudinibus*”, wo Gnade und Sklaverei als Gegensätze einander gegenüberstehen. Praktischer wird es in der 5. Predigt über das Herrengebet (*De oratione dominica*), wo Gregor bei der Erklärung der Vaterunserbitte über die Vergebung der Schuld den Herren eindringlich ans Herz legt, gegen Beleidigungen und Bosheiten ihrer Untergebenen nachsichtig zu sein. Zu Recht fügt S. hier an, daß damit noch kein Sklave einen Anspruch auf Freiheit besitze, aber immerhin glaubt er aufgrund der Betonung einer ursprünglichen Gleichheit (im Paradies), die erst durch Zwang und Gesetz aufgehoben worden sei, einen Anhaltspunkt dafür zu haben, daß Gregor “an emancipationist perspective into an argument for amnesty” eingeführt habe. Diese plötzlich ganz vorsichtig gehaltene Formulierung wenigstens für eine Amnestie im Haushalt aufgrund des christlichen Gleichheits- und Brüdergedankens bedeutet aber ebensowenig ein Rütteln an der gesetzlich gesicherten Macht der Herren wie eine Aufforderung zu einer freiwilligen Sklavenemanzipation. So zeigen diese Predigten insgesamt zwar ein gelegentliches Interesse Gregors an der Sklaverei, aber eine praktische Lösung für ein Entrinnen aus dem unglücklichen Zustand wird nirgends angedeutet.

Das *fünfte* Kapitel (277–345) mit dem Titel “Die Wiedereinsetzung in Nyssa, 378–381” thematisiert die berühmte Passage aus der vierten Homilie zum alttestamentlichen Predigerbuch und die *manumissio in ecclesia* – Schilderung in der “Dritten Predigt auf das Heilige Osterfest”. Hierbei reicht nach Ansicht von S. die inhaltliche Zusammengehörigkeit der ersteren mit der bereits besprochenen 5. Rede über das Herrengebet so weit, daß er Teile daraus unmittelbar miteinander vergleichen zu können glaubt. Zunächst zeigt er allerdings Gregors wachsendes Interesse am Problem der rechtlichen Unfreiheit an Beispielen aus der Lebensbeschreibung Makrinas und dem ebenfalls der Schwester gewidmeten Dialog “Über Seele und Auferstehung”, wo einmal der weitgehende Verzicht von Mutter und Tochter auf sklavische Dienste, aber auch die strikte Ablehnung jeder Sklavenerhebung deutlich herausgehoben wird. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß in diesen spätantiken Preisreden sehr viel Topik enthalten

ist, wobei der Bescheidenheitstopos an erster Stelle steht.⁸ Wie schon früher muß der Verf. wiederum einräumen, daß sich bei einer solchen Metaphorik Gregors "Verwurzelung im Klassensystem" nicht verleugnen lasse, was einer angeblich durchgehenden antisklavischen Ethik doch erheblich entgegensteht. Im Folgenden werden zunächst kurz die ersten drei Predigten zum Buch Ekklesiastes mit dem Preis der jeweiligen Tugend vorangestellt (zwei Appendices am Ende bringen Argumente für eine Datierung auf die Fastenzeit des Jahres 379 sowie eine englische Übersetzung), anschließend geht es um die denkwürdige Stellungnahme Gregors zu dem Satz, mit dem er seine Predigt zur 4. Homilie einleitet: "Ich habe mir Sklaven und Sklavinnen gekauft und auch hausgeborenes Gesinde" (Eccl 2,7). Hier argumentiert S. sicherlich richtig, daß das strikte Eintreten des Bischofs gegen die Besitznahme eines Menschen durch ein unrühmliches Handelsgeschäft im strikten Widerspruch zur christlichen Anthropologie steht, bes. zur Gottebenbildlichkeit aller Menschen, aber es hätten doch die beiden Antworten Gregors, die philosophische (Frevel gegen göttliches Recht und die von Gott verliehene Natur) und die theologische (Gen 1,29), deutlicher auseinandergehalten werden müssen. Schließlich werden die auffällige Stilisierung der gesamten Passage (Anhäufung emotionaler Ausrufe und Fragen usw.) sowie die Frage nach den heidnischen Quellen für einzelne Sätze (Platon, Aristoteles, Stoa) nicht eingehend und klar genug untersucht. Am Ende sollte man wiederum nicht außer acht lassen, daß "The Lines of Argument for Divestiture and Consequent Emancipation" erneut eine Grenze finden in dem auch hier keineswegs in Frage gestellten Untertanenverhältnis. Die Familienväter, welche mit ihren Sklaven im christlichen Geist umgingen, für sie sorgten und ihnen sogar verantwortungsvolle Aufgaben übertrugen, fielen gewiß nicht unter das Verdikt der menschlichen Hybris in dieser Predigt; denn die Erregung wurde ohne Zweifel durch die unerträglichen Praktiken auf den Sklavenmärkten ausgelöst und gewann erst dadurch ihre Brisanz.⁹ Andernfalls könnte Gregor

⁸ Hierzu bes. P. MARAVAL, Grégoire de Nysse, Vie de Sainte Macrine (= SC 178), Paris 1971, 21 ff und E. GIANNARELLI, La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo, Rom 1980, bes. 31 ff.

⁹ Daß hier im wesentlichen die Hybris beim Kauf geißelt wird, belegt eine auffallende Parallele in "De beatitudinibus" V (GNO VII/2, 132), wo ein Herr getadelt wird, weil er den um Geld gekauften Sklaven seinen Übermut spüren läßt (ὡς ἀργυρωνήτων κατατροφῶν ὁ ἀκόλαστός ἐστι λογισμός).

nicht nach dem Beispiel anderer Bischöfe den Besitz von Sklaven, freilich nicht in übertriebener Zahl, und auch deren Kauf als selbstverständlich hinnehmen.¹⁰ Die genannte Osterhomilie, die in das gleiche Jahr zu datieren ist, steht ebenfalls in der literarischen Tradition der Zweiten Sophistik, wie z.B. die vielen Imperative belegen.¹¹ S. argumentiert hier, wie es dem Anlaß des Festes mit der dabei stattfindenden Sklavenfreilassung angemessen ist, wiederum auf christologischer Basis, was er durch Einbeziehung der eschatologischen Perspektive noch näher erläutert (endgültige Gleichheit aller erst im Jenseits). Aber das paßt nicht zu seiner Grundthese "Freiwillige Emanzipierung", wie er sie seiner Arbeit zugrunde legt. Wenig interessiert ihn hier die äußere Form der *manumissio in ecclesia*, deren würdiger Ablauf mit dem Schaugepränge einer öffentlichen Freilassung vor dem Prätor (als *manumissio vindicta*) rhetorisch wirkungsvoll kontrastiert wird. Wichtig ist auch, daß Gregor nur für eine Freilassung von Sklaven eintritt, die sich nichts zuschulden kommen ließen.¹²

Im *sechsten* Kapitel (346–372) über "Gregors Sklavenethik im Lichte seiner Rolle als trinitarischer Apologet, 380–383" zeigt S. anfangs die Reaktion des Bischofs auf die Minderbewertung des Sohnes durch Eunomius (nach Phil 2,5 ff: Christus als "Sklave Gottes") mit Hilfe des nicänischen Gedankens, daß nur der Sohn als volle Gottheit das Erlösungswerk vollbringen konnte (wiederum mit abwertenden Urteilen über Sklaven und Sklaverei). Bedenken stellen sich allerdings ein, wenn der Verf. die Befreiung der Menschheit von Sünde und Leid durch die Inkarnation nicht nur heilsgeschichtlich, sondern als direkte Aufforderung für eine (freiwillige) Überwindung der sozialen Unfreiheit

¹⁰ Z.B. *beat.* III 2 (GNO VII/2, 102) über den Sklavenbesitzer, den er als (φοβερός τοῖς ἀντιτεταγμένοις) beschreibt. Weitere Belege auch für die übrigen kappadokischen Väter bei R. TEJA, Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios, Salamanca 1974, 67 ff. Selbst gegen den Kauf auf rechtmäßige Weise hat Gregor nichts einzuwenden, z.B. "*Oratio in diem natalem Salvatoris*" (GNO X/2, 268): ... ὡς δίκαιος οὐ βιάζεται τὸν καταδουλωσάμενον, τὸν ὠνῆς δικαίως κτησάμενον.

¹¹ Hierzu eingehend Ch. KLOCK, Gregors Osterpredigten in ihrer literarischen Tradition: A. SPIRA – Ch. KLOCK, The Easter Sermons of Gregory of Nyssa, Cambridge/Mass. 1981, 319 ff.

¹² Nach Gregor liegt es an den Sklaven selbst, durch Treue, Fleiß, Bescheidenheit und andere Tugenden aus ihrer Knechtschaft herauszukommen. Er hält ein solches Bestreben für selbstverständlich; vgl. z.B. *virg.* 17,1 (GNO VIII/I 313): ... ὥσπερ ἂν εἴ τις οἰκέτης ἐλευθερίας ἐπιθυμῶν μὴ ὥπως ἔξω τῆς δουλείας γενήσεται σπεύδοι. Ein Sklave konnte übrigens bei guter Führung auch damals in den meisten Fällen die Freiheit erreichen; vgl. z.B. *virg.* 18 (ibid. 320). Hierzu kurz G. ALFÖLDY, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden 1984, 119 f.

auffassen möchte. Mit einem solchen "atypical statement" habe sich Gregor, so S. noch weiter, unter den Bischöfen von Konstantinopel, die selbst Sklavenbesitzer in größerem Ausmaß gewesen seien, als kühner Neuerer gezeigt. Freilich sei auch er überzeugt gewesen, daß eine totale Abschaffung der sozialen Schranken erst in der Zukunft verwirklicht werden könne; nicht klar wird dabei jedoch, ob S. sich die von Gregor in seinen Schriften gegen Eunomius angesprochene Freiheit überhaupt noch in dieser Welt oder erst als "eschatological fulfillment" in einer unsichtbaren Welt vorstellt. Weiterhin wird nach Meinung des Verf. diese emanzipatorische Ethik, die doch ein allseits positives Sklavenbild voraussetzt, durch die bekannte Stelle aus der Schrift "Über die Gottheit und den Heiligen Geist" deutlich, wo Gregor sich über das dilettantische theologische Geschwätz der herumlungernenden Handwerker, Taugenichtse "und sogar entlaufener Sklaven" mokiert. Sollte man hieraus wirklich mehr eine scharfe Ablehnung der arianischen Ansichten als eine Mißachtung der Unterschichten, insbesondere der Sklaven, herauslesen?

Das *siebte* Kapitel (373–400) über "Gregors Sklavenbetrachtungen als regionaler Prediger und Theologe, 379–85" beschäftigt sich eingangs mit dessen Preis des gegen die Verführungskünste seiner ägyptischen Herrin standhaft gebliebenen Joseph, woraus S. die Aufforderung an alle Sklaven ableitet, sich ähnlich zu verhalten (in der "Rede gegen die Unzüchtigen"). Weiterhin geht es um die Warnung an die bereits getauften Herren, ihre unfreien Konkubinen auch in Zukunft zu behalten (*Oratio catechetica* 40). Soll man Gregor, der sich hier mit Augustinus¹³ und anderen trifft, deswegen sogleich als Reformator gegen die Ausbeutung unfreier Frauen hochstilisieren? Schließlich wird die ebenfalls in der großen "Katechetischen Rede" öfter verwendete Metapher des Loskaufs der Menschen durch den Befreier Christus aus der Gewalt der Sünde ebenfalls in die reale Welt transponiert. Wenn hierbei, aber auch in der Abhandlung "Über Seele und Auferstehung" von einem gesetzlichen Rückkauf die Rede ist, so ist es selbstverständlich richtig, hieraus auf eine bei Gregor durchweg vorhandene Ablehnung jeglicher Gewalt von Sklavenseite zu schließen. Aber man sollte deutlich differenzieren zwischen dem Rückkauf kriegsgefangener, ehemals freier Römer, wofür sich Gregor (wie übrigens

¹³ Z.B. *serm.* 9,12 und 153,6 (CCL 41, 131 und PL 38, 828); Hieron. *ep.* 128,3 (CSEL 56, 159). Dazu R. KLEIN, Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus. Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd. 20, Stuttgart 1988, 178 f.

auch Ambrosius und Augustinus) rückhaltlos einsetzt oder auch von Leuten aus der Oberschicht aus der Schuldknechtschaft, und einem Rückkauf anderer Sklaven, deren allgemein verächtliche Lage eine derartige Aktion nicht nötig macht und somit auch von Gregor nicht erwähnt wird. Von einem Reformwillen des Bischofs ist hier wirklich nichts zu spüren.¹⁴

Wenig ergiebig bietet sich das *achte* Kapitel dar (401–417) über “Gregors spätere Karriere, 385–395” dar, wo lediglich im “Leben des Moses” einige wenige Bezüge zur Sklaverei herausgehoben werden, die jedoch nicht über eine “spiritual perfection” hinausgehen. Die Erklärung lautet: Am Ende habe Gregor kein Interesse mehr, eine Perspektive seiner Sklavenethik aufzuzeigen. Man wundert sich allerdings, warum S. bei dieser Gelegenheit sich nicht eingehender mit dem Sklavenschicksal des jüdischen Volkes sowohl in Ägypten als auch in römischer Zeit befaßt. Bekanntlich kommt der Bischof hier zu ganz unterschiedlichen Urteilen.¹⁵

Am Ende dieses Kapitels faßt der Verf. seine Ergebnisse noch einmal kurz zusammen: emancipationism, reform, anthropology, christology, unique ethic, inconsistencies und problems. Wenn er bei den letzten beiden Punkten erstaunt feststellt, daß es keinerlei Hinweise über die Zahl der Freilassungen im vierten Jh. gibt und ebensowenig Zeugnisse dafür, wie man von offizieller Seite mit den Aufrufen Gregors zur (freiwilligen) Befreiung der Sklaven umging, so kann die Antwort nur lauten, daß es solche Aufrufe nie gegeben hat.

Abschließend folgt noch ein *neuntes* Kapitel (418–466), das der “Auswertung des Einflusses von Gregors Sklavenethik im späteren 4 Jh.” vorbehalten ist. Konkret rücken hier Gregor von Nazianz “The moderate voice on slavery”, der christliche Kaiser Theodosius I. und Johannes Chrysostomus ins Blickfeld, aber insgesamt doch recht cursorisch. Natürlich verwundert eine solche “Auswertung” doch etwas, da der Verf. vorher selbst einräumen mußte, daß sich keine direk-

¹⁴ In seiner Predigt “*In diem luninum*” (GNO IX 229) wird der Loskauf römischer Bürger aus der Gefangenschaft geradezu als Verpflichtung angesehen; in der Schrift “*In illud: Tunc et ipse filius*” (GNO III/II 5) wird sogar eine Erhebung der versklavten Römer befürwortet, weil es eine Schande für sie sei, schlechteren Menschen untertan zu sein. Von der Rückkaufspflicht der in Schuldknechtschaft verfallenen ehemaligen Angehörigen der Oberschicht durch ihre Standesgenossen spricht Gregor in seiner “Ersten Rede von der Liebe zu den Armen” (*De beneficentia*: GNO IX 96 f).

¹⁵ Hierzu wichtige Belegstellen gesammelt und kurz interpretiert von H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jh.), Frankfurt 1995, 299 f.

ten Anhaltspunkte über ein Weiterwirken finden lassen. Bloße Ähnlichkeiten zwischen einzelnen Predigten (bzw. Gedichten bei Gregor von Nazianz) besagen kaum etwas.¹⁶

Es fällt nicht leicht, am *Ende* ein resümierendes Urteil über diese breit angelegte Arbeit zu formulieren. Zunächst ist der Mut des Autors anerkennenswert, sich an ein derart schwieriges, in mehrere Fachgebiete hineinreichendes Thema herangewagt zu haben. Außerdem konnte er auf keine umfassenden Vorstudien zurückzugreifen, welche ihm die Arbeit erleichtert hätten. Daß es eine solche bisher immer noch nicht gibt, ist um so verwunderlicher, weil gerade bei Gregor eine Überfülle von Zeugnissen vorhanden ist, die sich jetzt bequem auf EDV-Basis abrufen lassen (beim *Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine/California). Da es sich hier um die Arbeit eines Kirchenhistorikers handelt, ist die schwerpunktmäßig theologisch-ethische Ausrichtung wohl verständlich. Aber gerade diese beiden Punkte, die begrenzte Anzahl der herangezogenen Belegstellen und die einseitig ethische Schwerpunktbildung, haben dazu geführt, daß der Verf. das Problem nur unzureichend in den Griff bekommen hat und die Hauptthese als verfehlt bezeichnet werden muß. Schließlich verstellt er sich, abgesehen von dem Versuch, alles, was er aufnimmt, dieser These einzuordnen, mit dem chronologischen Vorgehen die Möglichkeit, die häufig situationsgebundenen und durch die literarische Form bedingten Äußerungen zu Einzelfragen auf diesem so wichtigen Teilgebiet der spätantiken Sozialgeschichte in der rechten Weise zu erfassen.

Was man erwartet hätte, wäre zunächst ein Abschnitt über Entstehung und Rechtfertigung der Sklaverei gewesen, wo über den paradiesischen Urzustand (mit allgemeiner Gleichheit), den Sündenfall und das daraus resultierende Menschenbild Gregors zu sprechen gewesen wäre. Daß sich bereits dabei Widersprüche ergeben, die sich einerseits in der harschen Verurteilung von Sklavenhandel und unwürdiger Sklavenbehandlung, aber andererseits in der Übernahme der

¹⁶ Während über die Einstellung Gregors von Nazianz zur Sklaverei – soweit ich sehe – überhaupt noch keine eigene Untersuchung existiert, gibt es für Johannes Chrysostomus zwei neuere Arbeiten, einmal von W. JAEGER, *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus*, Diss. Kiel 1974 (dort z.B. 43 ff eine Reihe von deutlichen Urteilen über die Laster der Sklaven, die sich in ähnlicher Form bei den drei Kapadokiern finden wie bei Ambrosius und Augustinus und anderen Bischöfen) sowie von A. STÖTZEL, *Kirche als "neue Gesellschaft"*. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus, Münster 1984, 45 ff und 86 ff.

φύσει δοῦλος-Lehre des Aristoteles offenbaren, hat S. sehr wohl bemerkt, konnte sie aber nicht ausreichend begründen. Die "inconsistencies" zeigen sich nicht minder in der persönlichen Einstellung des Bischofs, wo zwischen den allgemein den Sklaven angelasteten Untugenden (Faulheit, Geschwätzigkeit, Trunksucht, Diebstahl usw.), die auch Gregor beklagt, und der zuverlässigen und uneigennütigen Tätigkeit der Unfreien in den Häusern der Reichen sorgfältig zu scheiden gewesen wäre. Endlich wäre es nötig gewesen, speziell das christliche Gesellschaftsverständnis herauszuarbeiten, wozu in gleicher Weise die Mahnungen an Herren und Sklaven und die Äußerungen zu Flucht, Freikauf und Freilassung (meist nach Paulus) gehören. Bei einem derart strukturellen Vorgehen wäre der Verf. mit dem Thema weit besser zurecht gekommen als mit einer nicht beweisbaren Prämisse (Einfluß des Asketen Eustathius), die ihn mehr behindert als fördert. Auf diese Weise wäre am Schluß sichtbar geworden, daß Gregor sich in seinen Äußerungen nicht wesentlich unterscheidet von den übrigen Bischöfen, gewiß mit der Ausnahme, daß der am liebsten zurückgezogen lebende Bischof am wenigsten mit praktischen Vorschlägen hervorgetreten ist.¹⁷

So bleibt als Resümee: Erneut bestätigt sich das seit langem beobachtete Phänomen, daß es weder eine einheitliche noch eine grundlegende Stellungnahme der frühen Kirche zur Sklaverei gegeben hat, selbst nicht bei einem einzelnen Kirchenvater, mochte er sich auch so häufig zu diesem Problem äußern, wie es der jüngste Kappadokier getan hat.¹⁸

¹⁷ Hier sollen nur die beiden wichtigsten Vorschläge des Johannes Chrysostomus genannt werden: Die Empfehlung an die Herren in den Großstädten Antiochien und Konstantinopel, ihre Sklaven ein Handwerk lernen zu lassen, damit sie nach der Freilassung ihr Brot verdienen könnten (*Hom. 1 Cor.* 40,5; PG 61, 354). Weiterhin: Man solle Landbewohner als freie Dienstboten in die Städte bringen und sie dort als Ersatz für die Sklaven anstellen (*Hom. ep. ad Philem. arg.*: PG 62, 704). Ferner wäre an die Weihe eines Unfreien zum Chorbischof durch Gregor von Nazianz zu erinnern, da ihn die Landbewohner haben wollten (Greg. Naz., *ep.* 79; ed. P. GALLAY, Paris 1964, 99 ff) und möglicherweise Basilius (*ep.* 115; ed. Y. COURTONNE, Paris 1961, 19 ff). Schließlich wäre die Fürsorge Gregors von Nazianz für seine Sklaven in seinem Testament heranzuziehen, auch im Hinblick auf eine spätere Freilassung (PG 37, 389 ff). Bei Gregor von Nyssa findet sich kein einziger praktischer Vorschlag dieser Art.

¹⁸ Über die mehr theologisch-spekulative Begabung Gregors, die ihn weniger für das praktische Leben prädestinierte, vgl. etwa D.L. BALÁS, Gregor von Nyssa: TRE 14 (1985) 173 ff und E. MÜHLENBERG, Gregor von Nyssa: Gestalten der Kirchengeschichte, hrsg. von M. GRESCHAT, Bd. 2: Alte Kirche II, Stuttgart 1984, 49 ff.

THE MEANING OF DEATH ACCORDING TO SAINT GREGORY OF NYSSA: RESEARCH METHODS AND FINDINGS

Gary Vachicouras

I. Research Methods – II. Systematic Findings on Death

In this presentation we would like to describe our research methods used from which our findings were drawn to study the meaning of death in the overall thought of Saint Gregory of Nyssa.¹ The title of our dissertation indeed stems from our interest in the unique background, life and extant writings of Saint Gregory of Nyssa and in the meaning of death in his thought. The primary data for this study on Saint Gregory of Nyssa are his writings which were published in three volumes of the *Patrologia Graeca* (44, 45 and 46). Furthermore, critical texts of many works have been published by Werner Jaeger. The works of Saint Gregory of Nyssa could be classified into various literary genre: dogmatic (theological or apologetic), exegetical, ascetical, and funeral orations, sermons and letters. Saint Gregory left hardly any subject of theology untouched out of his works. He is claimed to be one of the great theologians of the early Church who has left us a tremendous amount of writings dealing with God, christology, anthropology and eschatology. This classification helped structure our research and data in a systematic way. However, before presenting a summary of our findings, it is important to elaborate our research methods used to explore Saint Gregory of Nyssa's writings on the meaning of death.

I. RESEARCH METHODS

A more detailed explanation of our research methods is found in the Introduction and the collected data is presented in Appendixes

¹ This paper is based on the author's doctoral dissertation (in Greek) defended at the Theological Faculty of the University of Athens in 1996: 'Η έννοια τοῦ Θανάτου κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης, Katerini, 1999.

two and three of our thesis. This data justifies the outline of our thesis which is summarized in the second section of this presentation. We availed ourselves of computer technology and pursued our research using the data bank of Greek literature called *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG).² In analyzing the literary works of Saint Gregory of Nyssa through the TLG an investigative key was θάνατος and related words. The TLG served as a primary research tool which demanded time to master in accessing the primary data, collecting the specific information (on death) and analyzing. This research tool indeed facilitated the first stage of our thesis without undermining the importance of the critical and qualitative work of interpreting the findings in their appropriate context and in Saint Gregory of Nyssa's thought as a whole.

Of course, since our topic was the meaning of death, the word θάνατος was the key to investigate the works of Saint Gregory of Nyssa. All the derivatives of the word θάνατος were used to provide us the frequency of the words used, their context as well as the means to highlight the main works in which our topic is discussed in relation to other subjects of theology, and not necessarily treated as a subject in itself. In addition, in order to do justice to our topic on death, other words and their derivatives were used which are directly or indirectly related to the meaning of death. Therefore our primary source of information stems from the results of a computerized search into the writings of Saint Gregory of Nyssa using the following search string: θανατ | θανασ | θνησκ | θνητ | πεθαν | αποθαν | φθειρ | φθορα | διαλυ | νεκρ. The vertical bar between two strings expresses the OR in the global search. Therefore, a subsequent match is made after each string. Each search string, for example θανατ, indicates that our software program matches any word with θανατ in it, ignoring all diacritical marks including accents, breathers and iota subscripts. In this type of search a small number of extraneous matches are expected which would not necessarily affect the results as a whole.

The primary TLG data using the above search string is presented in our charts at the end of the dissertation divided according to the above literary genre of the complete extant writings of Saint Gregory

² T. and F. BRUNNER, *Overcoming "Verwesettulung"*: *Humanities* 9,3 (May-June 1988) 4-7; See introduction in L. BERKOWITZ and K.A. SQUITIER, *TLG Canon of Greek Authors and Works*, Oxford 1990, xiii.

of Nyssa. These categories were defined with a combination of criteria, such as that of the scholar Johannes Quasten, the series of publications Ἑλληνοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας Volumes 1 through 10 by Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, as well as the literary genre attributed by TLG in its *Canon of Greek Authors and Works*.³

Ultimately, two important searches were made. One was based on the above search string. The other exclusively used the search string θανατ | θανασ. Death indeed is mentioned at least once in almost all of Saint Gregory of Nyssa's writings indicating that death is not a neglected subject, but rather an essential element in the comprehensive understanding of the Economy of salvation of humanity. However, to further analyze the significance of our data, we first looked at the sum total of frequency of words mentioned under each of the four literary genre mentioned above. We recognize that the greatest frequency of these words is clearly found in the dogmatic works, an essential theological contribution to the defense of the faith. However, considering the findings among the individual works, we notice that the highest frequency of words is found in the exegetical work *In Canticum canticorum*. The frequency is 160 for the first string of which 73 belong to the second search string. The next highest is the dogmatic work *Oratio catechetica* with 133 for the first string of which 84 belong to the second string which is higher than the exegetical work. And the third highest is again a dogmatic work, *Contra Eunomium II*, with 129 for the first group of which 67 times belong to the second group. However, if we add the number of times of the search string φθαρτ | φθαρσ to the first group we have this particular work is at the top of the list with a total number of 277 compared to 185 in *In Canticum canticorum* and 166 in the *Oratio catechetica*. Inasmuch as *In Canticum canticorum* is the largest individual work written by Saint Gregory of Nyssa, it is bound to have the largest number of words frequently mentioned. Nevertheless the percentage of these matched words of the total number of words in this particular work is low on the scale as compared to the higher percentages found in the liturgical sermons: *In sanctum et salutare Pascha* and *In ascensionem Christi*. Following the liturgical sermons we have the *Oratio catechetica*. Therefore, in order to organize our work in a

³ The American Philological Association, comprised of professional classicists, has the primary task of selecting the appropriate texts to be included in the data bank and using their criteria to designate a particular literary genre for each individual or a particular Greek author such as Saint Gregory of Nyssa.

more efficient manner, we decided to highlight the data with the highest frequency most often represented in a particular work within a particular defined category, as were indicated above, strictly with the number of words matched as the criteria of our selection. With this method the collected data enabled us to cover a large number of aspects of death in the various literary genres which were written on different occasions and for different purposes by Saint Gregory of Nyssa. This collected data was further analyzed in our Introduction to orient the subject of investigation in a systematized manner.

We now wish to refer as well to the secondary literature which identifies the originality of our thesis compared to other literature written by scholars on Saint Gregory of Nyssa. Thanks to Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität of Münster in Germany, Margarete Altenburger and Friedhelm Mann were able to use this research center to publish in book form a complete bibliography as well as a list of literature according to a word index and subjects of theology.⁴ Subsequent publications were consulted at this Institute to prevent any repetition of studies and to verify the unique contribution of this thesis.

There are many scholarly studies written on almost every other subject in theology, but no one has yet made a systematic study on the particular problem of death in Saint Gregory of Nyssa's writings. The theology of death as a topic itself had been dealt with, however, in a limited context within certain writings of Saint Gregory of Nyssa like the studies undertaken by Lucas F. Mateo-Seco.⁵ Death was also dealt within the framework of various other subjects of theology, for example the study undertaken by Jean Daniélou, who is considered to be one of the most eminent scholars in the West on Saint

⁴ M. ALTENBURGER and F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen-Übersetzungen-Literatur*, Leiden 1988 and F. MANN, *Appendix zur Bibliographie zu Gregor von Nyssa* (to be published).

⁵ L.F. MATEO-SECO, *La teología de la muerte en la "Oratio Catechetica Magna" de San Gregorio de Nisa: ScrTh 1* (1969) 453-473 and *La muerte y su más allá en el "Diálogo sobre el alma y la resurrección" de Gregorio de Nisa: ScrTh 3* (1971) 75-107. See also R. KEES, *Unsterblichkeit und Tod. Zur Spannung zweier anthropologischer Grundaussagen in Gregors von Nyssa Oratio Catechetica*: H.R. DROBNER and Ch. KLOCK (eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike* (= SVigChr 12), Leiden 1990, 211-231; V. TALANKIN, *Übersetzung des Titels: Die Ansicht der heiligen Väter über den Tod. Versuch einer Systematisierung der religiös-philosophischen Lehre des heiligen Gregor von Nyssa über den Tod: Charbkob 10* (1908) 488-507; 11 (1908) 631-653; 13 (1908) 82-92.

Gregory of Nyssa. He dealt exclusively with mortality as related to the condition of human beings arising from the *δερμάτινοι χιτῶνες* and the restoration of man to his primitive condition through the Incarnation.⁶ This topic is summarized extensively by Konstantinos Skouteris.⁷ Roger Leys in his turn briefly discusses the notion of immortality in the context of the divine image as a transcendent notion of being.⁸ Different types of death such as mystical, spiritual and physical death are elaborated with many references to Saint Gregory of Nyssa examined again by Jean Daniélou.⁹ Konstantinos Skouteris examines the teaching of Saint Gregory on the imitation of death in Baptism.¹⁰ Elias Moutsoulas provides the christological context of death extended in the sacramental life of the Church through baptism, eucharist and the mystical life.¹¹

Therefore, death has been examined, for the most part, in major studies undertaken by experts as well as in various articles, however always in a limited manner. For example, Jean Lebourlier dealt with death in two articles concerning the state of Christ in death.¹² A more recent publication by Lucas F. Mateo-Seco was presented at the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa.¹³ This

⁶ J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden 1970, 154–185.

⁷ K. SKOUTERIS, *Συνέπειαι τῆς πώσεως καὶ λουτρὸν παλιγγενεσίας*. Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Athens 1973, 61–68, 77–84.

⁸ R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (= ML.T 49), Bruxelles 1951.

⁹ La doctrine de la mort chez les Pères de l'église: Le mystère de la mort et sa célébration. Vauves, 27–29 Avril 1949 (= LO 12), Paris 1951, 134–156.

¹⁰ K. SKOUTERIS, *Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης*, Athens 1969, 124–129 and *Συνέπειαι τῆς πώσεως καὶ λουτρὸν παλιγγενεσίας*. (Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης), Athens 1973, 107–113.

¹¹ E. MOUTSOULAS, *Ἡ Σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ Θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, Athens 1965, 164–192.

¹² J. LEBOURLIER, *A propos de l'état du Christ dans la mort*: RevSR 46 (1962) 629–649; 47 (1963) 161–180; R. WINLING, *La résurrection du Christ dans les traités pseudo-athanasiens "Contra Apollinarium"*: RevSR 62,1 (1988) 27–41; *id.*, *La résurrection du Christ dans "l'Antirrheticus adversus Apollinarem" de Grégoire de Nysse*: REAug 35 (1989) 12–43; *id.*, *Mort et résurrection du Christ dans les traités "Contre Eunome" de Grégoire de Nysse*: RevSR 64 (1990) 127–140, 251–269; M. CANÉVET, *Mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^{ème} siècle*: Les quatre fleuves 15–16 (1982) 71–92; J. DANIELOU, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*: HJ 77 (1958) 63–72.

¹³ *Ὁ εὐκαιρὸς θάνατος*. Consideraciones en torno a la muerte en las Homilias al Ecclesiastes: St. G. HALL (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (St Andrews, 5–10 September 1990), Berlin 1993, 276–297.

article developed and analyzed a certain type of spiritual death. Another article by J. Pelikan deals with the problem of death related to the person of Christ and its implication for the relation of mortality and immortality in man. This perspective was elaborated and analyzed in view of the refutation of Apollinarism by Saint Gregory. Finally, the spiritual life for Saint Gregory of Nyssa as a mystery of death and resurrection through the sacraments and the ultimate state of being after death is examined in a chapter of Jean Daniélou's book on the spiritual teaching of Gregory of Nyssa.¹⁴ However, the object of this book was not to outline the spiritual doctrine of Saint Gregory of Nyssa but rather to trace the influence of platonism on his Christian mystical theology. In such an approach, Daniélou nevertheless touches the main texts of Saint Gregory of Nyssa, opening up other avenues of reflection and thought on the meaning of death. Thus Jean Daniélou remains a valuable source of material in enlightening directly or indirectly the thinking of Saint Gregory of Nyssa on our subject of investigation. In conclusion, a systematized study on the meaning of death in Saint Gregory of Nyssa's writing remains valuable in view of the evaluation of the above mentioned literature.

II. SYSTEMATIC FINDINGS ON DEATH

With the above areas of theology in which death is frequently mentioned together with the secondary literature and drawn from the highlighted works of Saint Gregory of Nyssa, we were able to formulate a systematic approach to the study of the meaning of death within the following categories (chapters): death and creation; death and the Fall; death and the Economy of salvation; the transcendence of death in the Church; and death and eschatology. The subsections of each of these major sectors are outlined in the contents of our

¹⁴ J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944. See critique by I. HAUSHERR: *RAM* 22 (1946) 310 ff. "L'objet principal du livre n'est cependant pas d'exposer la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, puisque de celle-ci il n'est question que dans le sous-titre, mais de débattre à propos de Grégoire de Nysse un problème plus vaste, celui de l'influence platonicienne sur la théologie mystique chrétienne. Plus précisément – car c'est une thèse – l'ouvrage a pour but de justifier Grégoire de Nysse, et à travers lui Denys, du reproche d'avoir déformé le christianisme et le contaminant avec des spéculations platoniciennes."

dissertation and are developed throughout our study. Let us only present a summary of the main points.

In the *first* chapter, we trace the meaning of death as a possibility with respect to the act of creation (*creatio ex nihilo*). Our being with respect to origin is nothingness. We come into being out of nothing. This is the principle of *creatio ex nihilo* which is the act of creation, a central teaching of Saint Gregory of Nyssa. Whatever comes into being out of nothingness has the possibility to return to nothingness. This return to nothingness is death. Death in its most original definition is the origin of creation which is nothingness and the possibility of creation to return to nothingness – non-being – death. Death is non-being. Death therefore can be qualified in various ways to denote the absence of being or the possibility of ceasing to exist due to the nature of creation. It is within creation that life and death take form. Life is that which has existence and death is that which has non-existence. A symptom of the state of death is non-existence. It is everything that is outside Being. Everything outside of Being is non-existence. A symptom of the state of life is existence. Creation and death are concurrent. For creation in itself has the possibility to die. The possibility of death arises in the reason (λόγος) of creation.

Therefore, all things that come into existence have the possibility of dying. The point of departure to study the meaning of death is creation itself which is grounded in non-existence. The teaching of Saint Gregory on creation and death is based on four concepts:

Ἀλλὰ μὴν τὰ ὑπὸ κατάληψιν ἡμετέραν ἐρχόμενα τοιαῦτά ἐστιν, ὥστε πάντως ἢ ἐν διαστηματικῇ τινι παρατάσει θεωρεῖσθαι τὰ ὄντα, ἢ τοπικοῦ χωρήματος παρέχειν τὴν ἔννοιαν, ἐν ᾧ τὰ καθ' ἑκάστον εἶναι καταλαμβάνεται, ἢ τῇ κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος περιγραφῇ ἐντὸς γίνεται τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, ἐπίσης καθ' ἑκάτερον πέρας τῷ μὴ ὄντι περιγραφόμενα (πᾶν γὰρ τὸ ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν ἔχον τοῦ εἶναι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἄρχεται καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν καταλήγει), ἢ τὸ πάντων ἔσχατον διὰ τῆς σωματικῆς τῶν ποιότητων συνθήκης καταλαμβάνομεν τὸ φαινόμενον, ἢ φθορὰ καὶ πάθος καὶ τροπὴ καὶ ἀλλοίωσις καὶ τὰ τοιαῦτα συνέζευκται (*Contra Eunomium* II: GNO I² 395.3–14; PG 45, 1104 D).

Although the end of existence is qualified as death, it can be qualified as a birth as well, as its opposite direction – being born into non-existence from existence. In this context birth would include the meaning of the transfer from one place to another: from existence to non-existence. On the contrary, the same can be applied to that

which is born from non-existence. Born, in this case, would signify the entrance into creation or even on more general terms the transfer from non-existence to existence. This initial transfer known as birth can be qualified as death in itself. The act of creation is bounded by the act of death due to the nature of its becoming by having a beginning and an end and being bound by non-existence. The meaning of death and the act of creation in this reason of creation to a certain extent become equal or synonymous to each other. The act of creation necessarily brings about the possibility of death. Death as the substratum of the act of creation, based on the doctrine of *creatio ex nihilo*, together with the above four concepts, is the essential element in understanding the meaning of death in the ontological distinction of Uncreated and Created Being: cosmology, anthropology, and christology. Created being in itself is mortal while the Uncreated Being (God) is Immortal by nature. Created Being owes its existence to the Uncreated.

All existing things which have come into being from nothingness by the Divine Power of God include that which is seen and that which is not seen according to the words of the Apostle Paul, the sensible and material and the intelligible and immaterial, respectively. God then created man in His image and likeness. In the act of creation, creation is constantly recreated by God. God perfects His creation of the world by culminating His act of creation in the creation of man. It is the creation of human nature in His image that death in the act of creation can be averted. Man becomes related to the Immortal One through His image, which is of godlike essence. The design of all of creation is not that it returns to non-existence, but rather to immortality. It is only through the intellectual nature that the transcendent power of God can be glorified in all parts of creation. Man unifies all creation by being created as a mixture from Divine sources, the god-like intellectual essence being in him united with the several portions of earthly elements contributed towards his formation. Man is the mediator between the two poles of creation. Man is created to be immortal by participating in the divine nature having in him the image and through his corporeal body, material and sensible participate in this spiritual life.

Ultimately, the purpose of man is not to die but be related to the Immortal One so he himself may be immortal. Man is created to be immortal. This possibility of averting death already exists in the image since he is created in the image and likeness of God. Man

in God's plan of creation becomes related to Him through His image which is the soul. The purpose of the godlike and intellectual essence of the soul is to partake in God. The life of the soul is to partake in God Who is Immortal. The soul possesses immortality as long as he partakes of the One Who is Life, Immortal. It is only through the image of God in man that human nature can participate in His eternal Being. It is a direct relationship. The life nourishment of the soul is its very participation in the True Being. If the soul ceases to partake in God, it ceases to live. The theme of participation is a key theological concept for the understanding of the meaning of death in the anthropology of Saint Gregory of Nyssa. In addition, the possibility of being immortal is preserved in the image of God through the possession of the free will. Human nature is likened to the Divine nature in that it is capable of making its own decisions and choices.

According to Saint Gregory of Nyssa, in chapter *two*, the ontological reality of the presence of death is the result of a voluntary act of human nature, even though man was created to be immortal. Death is an act of life as much as the act of death comes from life. Death is a result of the attempt to create a new reality of existence, as opposed to the life created by God, who is Life Himself and Who alone is Immortal. Since the subsistence of creation had its rise in change and therefore is connected with change, and man's power and choice are created too, man chose the opposite of goodness, which was also created by God. While God's creative act constitutes a transition and movement from non-being to being, man's attempt to create a new reality constitutes a transition from being to non-being. Man chose to eliminate being by choosing non-being, which is sin, the separation from the source of life.

Man, who is created in the image and likeness of God with the divine attribute of immortality, is then stripped naked of this primal blessed condition due to sin. His nature is subject to death, a spiritual and physical death. Spiritual death is the absence of life due to a break in communion with God, and physical death is the separation of body and soul leading to the dissolution of the body. Thus the state of man is discussed with respect to the death and his Fall from the blessed state of immortality. Death is a consequence of the Fall. Consequently, there is a double moral character of death. On the one hand, it is foreign to human nature and is considered a negative aspect of man. On the other hand, it is considered as a

dispensation in divine providence, and God uses it as a positive role not only for the liberation of man from the condition of mortality through death, but also to liberate the condition of man from the dominance of death during life after death.

It is important to further indicate that since creation is defined by Saint Gregory as the transition from non-being to being every subsequent moment, life is being re-created every moment. If created being remained as it was, without any continuous movement and participation in the transition from non-being to being, created being would then be dead, without the sense of life. It is the nature of recreation which gives life to the created being. Recreation becomes the only means to be maintained in being since it is a form of creation. Therefore in order to live, you must die. And to die means to live. Death becomes a necessity for life for it is a movement and change, a transition from non-being into being. Death is a movement in itself. Death, the final act of creation through death in itself, is the peak and summit of all deaths during the temporal life of created being. This continuous movement of being created every moment is fully realized and enclosed in the final stage of life where the death takes place to be recreated with the new creation of Christ through His own death and resurrection.

In chapter *three*, we trace a new ontology of death as it is established from the moment God manifests Himself in the perishable flesh, culminating in the mystery of His death and resurrection on the cross. The transformation of the notion of death, as a result of the incarnation transforms the ontology of a human being in his present condition and destination. Through the Divine Economy of Christ, we can trace the beginning of the transformation of our humanity and the ἀποκατάστασις of the image of God with respect to this transformed notion of death, realized in His life, death and resurrection.

The anthropology of Saint Gregory of Nyssa is indeed an important element in the understanding of the ontology of death with respect to the image and likeness as it is recapitulated in Christ Himself who through His immortal nature destroys death and restores man in the spiritual realm of divine attributes, such as immortality. The mystery of the passion of Christ is a key theological subject in which death as we know it undergoes a change and becomes destroyed through Christ's death, thereby providing man with a new ontology

of the conception of death based on various biblical figures such as Moses and Saint Paul. Death and the Economy of salvation is understood in relation to the image and likeness of God in man as he was first created and to Christ who restores this image. The restoration of this image in man presupposes a daily death by attaching himself to life – to Christ who is the fountain of spiritual life – eternal life. Ultimately, death is considered a dispensation (οἰκονομία) fulfilled in the person of Christ. Essentially the fulfillment of the economy of death is realized only through the Economy of Christ, and therefore perhaps we can identify the economy of death with the Economy of Christ. However, the Economy of salvation of mankind from death is only realized through the sacraments of Baptism and Eucharist and the spiritual life of the Church.

This leads to chapter *four* which deals with the establishment of the Church since the power of death was destroyed and the kingdom of life is present. The establishment of the Church is the creation of a new heaven and earth and the renewal of man. There is a new birth and another life and the very nature of mankind was transformed. In the Church, man is led to a birth through resurrection and to a rebirth through death. It is through Christ that the Church is established, for He is the Path, the Resurrection, and the Life. Christ therefore becomes the founder and head of the Church and mankind becomes a member of His Body. The Church becomes the new condition and divine place where the notion of death is changed with the new relationship that is established between man and Christ. Humanity is renewed and reshaped to a destiny free from sin and death.

Through the sacrament of Baptism man receives the guarantee of immortality. Baptism, known as either regeneration or illumination, is a spiritual mode of regeneration, which neither begins nor ends in corruption but initiates the newly born into eternal life, i.e. an immortal existence. It is an incorrupt birth where one is reborn into an existence which is superior to corruption and death.

A spiritual life leads the faithful to a mystical union with God as a participation in the Divine life and thus experiencing immortality. This becomes indeed a foretaste of the eternal life in which biological death is transcended as well as a return of the paradisiacal state experiencing the blessedness of immortality since the image and likeness of God is restored. It is the perfection of the spiritual life which

is continuous as one discovers the desire of the presence of God is ever continuous. It is a perpetual progress during which the soul remains ever united to God.

Chapter *five* focuses on the resurrection of Christ conquering death and opening the doors for humanity to enter eternal life. Death belongs to the sphere of earthly life whereby Christ conquered through his death and resurrection while in God's final design, death will no longer be active or present. It is in the age to come where human nature will not be subject to birth or corruption and death. Chapter five, death and the last things (ἔσχατα), concentrates on the age to come beginning with the separation of body and soul and fulfillment of time and entering into the period of preparation and expectation of the Great Resurrection in which death is annihilated so that human nature can participate in the Divine Life, which is true life and freedom from death.

Particular emphasis is placed on the fact that creation which arises out of non-existence will exist in a definite state, once and for all, where death is completely averted in creation, given that evil has returned to non-existence and will exclude the possibility to engender death. Therefore, no possibility will arise again for death to occur since it is necessary for death to have an end. By the very necessity of things evil does not extend to infinity. Rather, evil is limited and is succeeded by good. With the disappearance of evil, good will prevail in the world where there will no longer be a choice between evil and good or death and life, but only life itself. There will be no receptacle for evil to exist since every will rests in God and that which arises from the Divine will exist eternally without returning to non-existence. Therefore we have the complete annihilation of evil and what remains is true existence – God and His creation as he intended it to be. Death will no longer permanently exist since evil will be exterminated. In other words, the existence of non-existence by the will of man will no longer exist since the will of man, by virtue of true existence i.e., God, will turn towards the truth and contemplation of God. This means that the tree of life will be restored in Paradise. There will be nothing in creation which opposes its origin of existence which was intended when it was first created. Life is everlasting in good without any possibility for death or evil to occur again. Death is put to death – to a final end. This doctrine of universal restoration (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) serves for Saint

Gregory as a sort of safety-valve for the avoidance of the repetition of evil and consequently death in creation.

In conclusion, the objective of the present paper is to outline the research methods used to collect the data from the writings of Saint Gregory of Nyssa and evaluate the secondary literature related to the meaning of death. It is an overview of the research findings which served to elaborate a systematic study on the meaning of death in Saint Gregory. This systematic approach is indeed unique together with the original conclusions drawn from his writings with different perspectives and in different contexts. For a deeper understanding and analysis of the thought of Saint Gregory of Nyssa on the meaning of death, the reader can consult the dissertation in its entirety.

ABBREVIATIONS

A. Periodicals and series

AE	L'année épigraphique, Paris
AEcR	American ecclesiastical review, Washington/DC
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin
Aug.	<i>Augustinianum</i> , Roma
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Tübingen
BGL	Bibliothek der griechischen Literatur, Stuttgart
BGPhMA.S	Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Supplementband, Münster
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen
Bijdr.	Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie, Nijmegen
BKP	Beiträge zur klassischen Philologie, Meisenheim/Glan
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten u.a. 1869–1888
BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten u.a. 1911–1938
BPG	Bibliothèque des Pères grecs, Athènes
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig
Byz.	Byzantion, Bruxelles
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin
CChr.CM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis</i> , Turnhout
CChr.SL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout
CIL	<i>Corpus inscriptionum Latinarum</i> , Berlin
CorPat	<i>Corona Patrum</i> , Torino
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> , Turnhout
CSCO	<i>Corpus scriptorum Christianorum orientalium</i> , Roma
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
CTePa	Collana di testi patristici, Roma
CTUN	Colección teológica de la Universidad de Navarra, Pamplona
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris
DOP	Dumbarton Oaks papers, Cambridge/Mass.
DOS	Dumbarton Oaks studies, Cambridge/Mass.
DPAC	Dizionario patristico e di antichità cristiane, Casale Monferrato
DSPB	Dizionario di spiritualità biblico-patristica, Roma
EAA	Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale, Roma
EdF	Erträge der Forschung, Darmstadt
EECh	Encyclopedia of the Early Church, Cambridge
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen
EPhM	Études de philosophie médiévale, Paris
ErJb	Eranos-Jahrbuch. Zürich
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona
FaCh	Fathers of the Church, Washington/DC
FC	<i>Fontes Christiani</i> , Freiburg/Br.
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen
FKGG	Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Göttingen
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg/Br.

GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden
GOTR	Greek orthodox theological review, Brookline/Mass.
Gr.	Gregorianum, Roma
Hist.	<i>Historia</i> , Wiesbaden
HJ	Historisches Jahrbuch, München
HThR	Harvard theological review, Cambridge
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel
Hyp.	Hypomnemata, Göttingen
IGBulg	<i>Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae</i> , Sofia
IGR	<i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i> , Paris
IIt	<i>Inscriptiones Italiae</i> , Roma
IK	Die Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Bonn
ILS	<i>Inscriptiones Latinae selectae</i> , Berlin
JAAC	Journal of the aesthetics and art criticism, New York
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
JThS	Journal of theological studies, Oxford
Klio	Klio, Leipzig
LO	<i>Lex orandi</i> , Paris
LSJ	Liddell-Scott-Jones, Greek-English Lexicon, Oxford 1968
LW	Meister Eckhart, Lateinische Werke, Stuttgart 1936 ff.
MCom	Miscelánea Comillas, Comillas
ML.T	<i>Museum Lessianum</i> . Section théologique, Bruxelles
NPNF	A select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church, Oxford
OCA	<i>Orientalia Christiana analecta</i> , Roma
OLoP	<i>Orientalia Lovaniensia periodica</i> , Leuven
OrChr	<i>Oriens Christianus</i> , Roma
OrChrP	<i>Orientalia Christiana periodica</i> , Roma
OrSyr	Orient syrien, Paris
Par.	<i>Paradosis</i> , Fribourg
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik
PaThSt	Paderborner theologische Studien, Paderborn
PatMS	Patristic monograph series, Cambridge/Mass.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Accurante</i> Jacques-Paul Migne. <i>Series Graeca</i> , Paris
PGL	G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961
Ph.	<i>Philologus</i> , Wiesbaden
PhJ	Philosophisches Jahrbuch, Fulda
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Accurante</i> Jacques-Paul Migne. <i>Series Latina</i> , Paris
PLRE	Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaften, Stuttgart
PO	<i>Patrologia orientalis</i> , Paris
PP	<i>Philosophia patrum</i> , Leiden
PRE	Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaften, Stuttgart
PRE.S	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Supplement, Stuttgart
PSV	Parola spirito e vita, Bologna
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart
RAM	Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse
RCCM	Rivista di cultura classica e medioevale, Roma
REAug	Revue des études augustinienes, Paris

REG	Revue des études grecques, Paris
RevSR	Revue des sciences religieuses, Strasbourg
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain
RHR	Revue de l'histoire des religions, Paris
RIC	Roman Imperial Coinage, London
RIPh	Revue internationale de philosophie, Bruxelles
RSR	Recherches de science religieuse, Paris
SBA	Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Basel
SC	Sources chrétiennes, Paris
ScrTh	<i>Scripta Theologica</i> , Pamplona
SEAug	<i>Studia ephemeridis 'Augustinianum'</i> , Roma
SGLG	<i>Studia Graeca et Latina Gothoburgensia</i> , Göteborg
SKP	Studien zur Klassischen Philologie, Meisenheim/Glan
SQS.NF	Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellen-schriften. Neue Folge, Tübingen
SROC	Studi e ricerche sull'Oriente cristiano, Roma
StAns	<i>Studia Anselmiana</i> , Roma
StMed	<i>Studi medievali</i> , Torino
StPatr	<i>Studia patristica</i> , Berlin u.a.
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , Stuttgart
SVigChr	Supplements to <i>Vigiliae Christianae</i> , Leiden
Theol(A)	Theologia, Athenai
Theol.	Theology, London
Theoph.	Theophaneia, Bonn
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig
ThPh	Theologie und Philosophie, Freiburg/Br.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i> , New York-Oxford
Tr.	<i>Traditio</i> . Studies in ancient and medieval history, thought and religion, New York
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift, Trier
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin
TzF	Texte zur Forschung, Darmstadt
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> , Amsterdam
WoodSt	Woodbrooke studies, Cambridge/Mass.
ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen

B. Others

Abb.	Abbildung
AD	<i>anno Domini</i>
ad loc.	<i>ad locum</i>
app. crit.	<i>apparatus criticus</i>
arab.	arabisch
AT	Altes Testament

AV	American Version
BC	before Christ
Bd.	Band
bes.	besonders
Bibl.	Bibliographie
bzw.	beziehungsweise
c	<i>capitulum</i>
c.à.d.	c'est-à-dire
cf.	<i>confer</i>
cfr.	<i>confer</i>
ch.	chapitre
col.	<i>columna</i> , colonne
d.h.	das heißt
ders.	derselbe
Diss.	Dissertation
dt.	deutsch
e.a.	<i>et alii</i>
e.g.	<i>exempli gratia</i> , for instance
ebd.	ebenda
ed.	<i>edidit</i>
éd.	éditeur, édition
eds.	<i>editores</i>
engl.	englisch
erl.	erläutert
esp.	especially
et al.	<i>et alii</i>
f, ff	folgender, folgende, following
fol.	<i>folium</i> , <i>folio</i>
Frg.	Fragment
frz.	französisch
FS	Festschrift
griech.	griechisch
Harv.	Harvard
hg.	herausgegeben von
Hg.	(ein) Herausgeber
Hgg.	(mehrere) Herausgeber
Hrsg.	(ein) Herausgeber
hrsg.	herausgegeben von
Hrsgg.	(mehrere) Herausgeber
Hss.	Handschriften
ib.	<i>ibidem</i>
ibid.	<i>ibidem</i>
id.	<i>idem</i>
insbes.	insbesondere
Lit.	Literatur
loc. cit.	<i>loco citato</i>
LXX	Septuaginta
m.E.	meines Erachtens
Mém.	Mémorial
MS	Manuscript, Manuskript
MSS	Manuscripts, Manuskripte
ND	Nachdruck
NIV	New International Version
NS	New series, Neue série, Neue Serie

NT	Neues Testament
o.J.	ohne Jahr
p.	<i>pagina</i> , page
par ex.	par exemple
Ph.D.	Doctor of Philosophy
phys.	physisch
pp.	<i>paginae</i> , pages
repr.	reprint
RSV	Revised Standard Version
S.	Seite
s.	siehe
s.v.	<i>sub voce</i>
sgg	seguenti
Sp	Spalte
spec.	speciellement
syr.	syrisch
T	Text
Tit.	<i>titulus</i>
tit.	<i>titulus</i>
tr.	translated by
Ü	Übersetzung
u.	und, unten
u.a.	und andere, unter anderem
u.ö.	und öfter
übers.	übersetzt von
Übers.	Übersetzung
usw.	und so weiter
v.	von
Vat	<i>Vaticanus</i>
Verf.	Verfasser
vgl.	vergleiche
vol.	<i>volumen</i> , volume
vols.	<i>volumina</i> , volumes
z.B.	zum Beispiel

INDICES

I. Bible

A. Old Testament

<i>Genesis</i>	474	20,21	226
1,1	122 f, 276	22,26[27]	53, 58
1,8	122	22,27	156
1,10	122	25,40–26,35	75
1,26	266, 279, 281,	25–28	311
	320, 326, 346	33	227
1,26–27	143, 515	33,17	68
1,27	7, 25, 44	33,17 LXX	8
1,29	599	33,20	66, 189, 295, 321
2–3	273	33,22	128, 288
2,8	346	34,6	58
2,10	34, 119, 273	40,34–35	457
2,15	280		
2,15 Sixt	7	<i>Leviticus</i>	
2,15–17	44	12,2–3	84, 281
2,6	273	16,2	7
2,8	346	16,12	7
2,8–9	7	18,7	28
2,9	273, 280		
3,8	34	<i>Numeri</i>	
3,12 f LXX	7	25,6–11	73, 239
3,17 f	119		
3,18	273	<i>Deuteronomium</i>	
3,19	27, 273	5,18	238
3,21	84, 281	7,15	6, 286
3,23	280, 288	10,18	391
3,24	280		
4,4–8	82	<i>Regnorum II (IV)</i>	
15,1–8	259	2,11	71
17,12	84		
18,27	75, 220	<i>Paralipomenon II (Chronicorum II)</i>	
20,12	282	6,14	457
28	274	6,18–21	457
28,12	71	6,41	457
28,12–13	57, 174	7,1–2	458
29,2–10	368		
37–45	86	<i>Machabaeorum II</i>	
		7,29	258
<i>Exodus</i>			
3,14	8, 53, 156	<i>Psalmi</i>	
3,15	8, 53	1	333
12	145	1,1	34, 119, 273
12,8	45	2	459
20,15	238	6	281

6,1	84	119/120,3	45
8,2	215	119,5	143
9,2	233	127/128,5	67
11	281	131,1	119
11/12,1	84	136,9	333
14,1	322	144,3	225
16,5 LXX	249	144,3-5	213
16,15	396		
16,15 LXX ^A	55	<i>Proverbia</i>	19, 473 f, 476,
16/17,15	8		478
17/18,37-39	35	1,9	288
18,5-9	258	2,5	143
22/23,2	34, 119, 273, 288	4,9	288
22,5	394	8,32	333
23,7	344	14,21 LXX	171
24,3-4	258	17,5 LXX	171
26,13	118 f, 123, 273,	23,27	53
	288	25,20	269
26,5	288	28,14	333
26/27,13	33		
33/34,9	55, 285 f, 382,	<i>Ecclesiastes</i> (Qohelet)	19, 473,
	396		476-478
34,9	249	1,2	76
35,11	392	2,7	599
36/37,2	75	3,7	213
36/37,11	18, 135	5,1	8, 76, 231
37,11	259		
41,3	161, 396	<i>Canticum Canticorum</i>	19, 473, 476
41,3 LXX ^A	55	1,2	296
41/42,3	8	1,6	370
42,3 LXX	249	1,8	475
47,3	119	1,14	226
47/48,3	34	1,15	375
60,4	288	2,7	385
72,28	231	2,8 f	35
81,6	234	2,11	372
83/84,2 f	45	2,13	380
83/84,6	47	3,1-2	366
83/84,11	45	3,10-11	385
83/84,13	333	4,9	386
84/85,15	57	5,1	220
86/87,3	34, 119, 273	5,1 LXX	337
88,14	288	5,4	365
93,12	333	5,5	363, 379
102,3	6, 286	5,6 LXX	337
104,2	233	6,3 LXX	346
105,2	233	6,8-9	367
111/112,9	31, 96, 108	6,9 LXX	350
114/115,5 LXX	8		
114/116,5	58	<i>Sapientia Salomonis</i>	
115,2	217, 220 f	5,1-13	263
118,40	392	7,26	196
119	144, 244	8,7	104
119,1	244	11,21	120

Siracides (Ecclesiasticus)

11,28 335
44,21 259

Isaias

2,3 23, 113
8,18 405
11,2 97, 244
11,2-3 94, 121
26,6 133
26,10 67
35,3 23
40,6 75
40,12 76, 231, 457
40,25 76, 231
42,8 8, 52, 156
46,5 231
50,11 269
53,4 LXX 6
53,4-5 6
53,4 ff 6
53,5 6, 286
56,5 288
57,13 259
57,15 322
61,1-2 9
61,1-3 258
62,3 288
64,3 33
66,24 269

Ezechiel 392

Osee

2,1 258
2,21 392

Micha

4,2 23
4,4 350

Jonas

4,2 58

Habacuc

3,3 55, 287, 396
3,19 41

Daniel

7,10 263 f

Enoch I

53,3 266
56,1 266
62,11 266
63,1 266

Enoch II

5,6-7 259

Esdrae IV

7,36 263

Visio Esdrae

34-35 268

B. New Testament

Matthaeus

1-2 113
3,7 398
3,12 260, 268
3,15 392
4 286
4,2-3 18, 50, 153
4,2-4 319
4,4 51
4,23 6, 18, 23
5 123
5-7 121
5,1 18, 23
5,1-10 111, 113
5,2 23, 175
5,3 97, 258, 269, 272,
276 f, 288, 313,
316-318, 326, 331
5,3 ff 332, 350 f
5,3-5 9

5,3-10 6
5,3-11 311, 332 f, 349 f
5,3-12 289
5,4 9, 18, 116, 123,
257-259, 269,
272, 276 f, 316,
326 f, 331, 338,
350 f
5,4-5 9
5,5 9, 18, 257, 272,
286, 313, 315,
321, 326-328,
331, 350 f
5,6 209, 257 f, 285 f,
290, 313, 319,
331 f, 350
5,7 166, 170-179,
183, 257, 316,
320 f, 323,
326, 331

5,8	171, 189, 201, 203, 205, 207 f, 211, 215, 257 f, 290, 295, 320-324, 331 f, 338	18,4 18,23-25 19,2 19,17 19,20 19,21	108 258 94 30 318
5,9	99, 258, 287, 290, 315, 320, 331, 350, 397	19,21 ff 19,27 20,1-6	30, 270, 316, 318 108 98, 270 328
5,10	257-259, 269, 287 f, 312 f, 331	21,1 ff 21,2-3	123 123
5,10-11	350	21,5	134
5,11	84, 250, 331	22	288
5,12	257, 269, 283	22,13	260, 268
5,21	208	24,51	260, 268
5,21-22	7, 72, 238	25	246 f
5,21-48	199, 207	25,30	260, 268
5,27-32	7, 18, 73	25,31	263
5,39-40	7, 18, 73	25,31-46	85, 258, 260, 262-264, 267, 289
5,43-45	7, 18, 73		
5,48	104		
6,9-13	121	25,34	61, 247, 257, 261, 266
6,12	258		
6,19	316 f, 319	25,40	64, 261
6,19-20	18, 26	25,41	61, 261, 263, 266
6,21	316		
6,32	251, 313	25,45	261
6,32-33	316		
7,7-8	266	<i>Marcus</i>	
7,8	61	9,43	260, 268
7,13	316	9,43-48	40
7,13-14	72	9,48	260, 268
7,16-20	7, 18, 73	10,17-31	318
8,7	286	10,25	318
8,12	40, 260, 268	10,38	392
8,17	6 f, 23		
8,20	316, 319	<i>Lucas</i>	
10,28	7, 73	2,1-5	27
10,30	73	2,7	27
10,32	317	3,17	260, 268
10,39	7, 315	4,3	18
10,41-42	328	4,18	258
11,29	108, 133	6,17	17
13,1-9	317	6,20	258
13,7	316	6,20-26	17
13,22	316	6,23	258
13,25	27, 34, 119, 273	6,24-26	258
13,36-22,33	93	10,37	171
13,42	260, 268	10,42	288
13,44-46	288 f	11,27	351
13,50	260, 268	12,15	316
14,28-32	66	12,20	316
16,17	334	12,22-23	316
16,26	316	12,33	316

12,37	333	17,12	398
13,24	72	20	402
13,28	260, 268	20,17	403-405
13,32	316		
14,16	316	<i>Acta Apostolorum</i>	
14,16-24	317	3,14	392
15,8-9	199	7,55-60	87, 271, 287
16,9	288	7,58-59	88
16,13	316	12,2	88
16,19-31	62, 141, 143, 258, 316	20,19	108
16,20	49	<i>Ad Romanos</i>	
16,22	288	1,23	283
16,25	46, 264	2,7	260
17,21	7, 61, 70, 199, 266, 298 f, 324, 374, 519	2,7-8	266
		2,7-9	61, 264
		3,24	247
18	105	3,24-25	391
19,8-10	316	4,13	259
23,29	351	5,5	463
		5,15-17	393
<i>Ioannes</i>		6,6	379
1,3	402	7,23	315, 370
1,9	284	7,24	76
1,12	320	8,10	251
1,14	459	8,11	286
1,18	66, 189, 295	8,16	400
1,47	322	8,28	87
3,3	339	8,28-30	251
3,7	339	8,29	404
3,15	283	11,33	68, 192, 213
3,36	283	12,11	26
4,10	55, 160, 287	14,10	260
4,10-11	25	14,17	349
4,14	25, 283		
4,25	286	<i>Ad Corinthios I</i>	
4,34	52, 155, 286, 394 f	1,24	284
		1,30	55, 160, 249, 252 f, 287, 396
4,36	283		413
6,50	55, 160, 287	2,14-3,3	69
8,29	404	2,6	7, 33, 118, 277, 279, 282
8,34	89, 270	2,9	269
12,36	398		171
13,25	68	3,12	263
14-15	401 f	3,17	144
14,2	276, 288, 328	4,9	40
14,6	402	5	311, 321, 327
14,23	56, 250, 396	5,1-5	404
15,1	34 f, 119, 273, 287	6	34, 90, 253
		8,6	288
15,15	402	9,24	550
15,15	403	10,4	439
16,8	393	11,27	
17,3	315	13,8	

13,9	227	2,10	277
13,12	201, 227, 321 f	3,12	285
14,38	171	3,12-13	56, 174, 396
15	368	3,13	162, 175, 209 f,
15,28	204, 348		220, 227, 285
15,39	44	3,14	34, 86, 90, 271,
15,42	283		280, 287 f,
15,42-44	415	3,21	104
15,49	7		
15,50	283	<i>Ad Colossenses</i>	
15,53	283	1,9	302
15,54	283	1,12	288
		3,12	133
<i>Ad Corinthios II</i>		<i>Ad Thessalonicenses I</i>	
2,7	40, 144	4,17	7, 30, 34, 119,
3,18	205, 208, 217		270, 273 f, 282,
4,10	127, 379		287
5,7	227	5,5	398
5,10	260	5,17	282
6,14	62, 267, 284		
7,10	40	<i>Ad Thessalonicenses II</i>	
8,9	26, 99, 108, 270,	2,8	456
	286	<i>Ad Timotheum I</i>	405
11,27	35	2,4	52, 155
12,2-4	226, 275, 285, 302	6,14	456
12,4	280	6,15	26, 281, 333
<i>Ad Galatas</i>		6,15-16	250, 342, 345
2,19	88	6,16	66, 189, 192, 194,
2,20	56, 162, 174, 280,		283, 295
	285, 396	<i>Ad Timotheum II</i>	
4,8	405	1,10	456
4,26	288	1,14	286
5,16	240	2,12	270, 286
5,22-23	82, 240	2,24-25	119
6,7-8	62, 267	3,16	103
6,14	88	4,1	456
6,17	35, 88	4,8	68, 288, 456
<i>Ad Ephesios</i>		<i>Ad Titum</i>	
1,18	288	2,13	333, 456
2,3	398	<i>Ad Hebraeos</i>	
2,14	83, 240	2,14	413
4,2	133	4,12	88
4,17-18	40	6,19	7, 60
4,19	40, 142, 261	12,1	9, 39
<i>Ad Philippenses</i>		12,11	90, 252
2,3	108	12,12	23
2,5	286, 380	<i>Petri I</i>	
2,5 ff	600	1,4	563
2,5-7	27, 105, 286	3,4	134
2,7	286		
2,8	108		

<i>Ioannis I</i>		<i>Acta Thomae</i>	
3,2	104	66	172
<i>Apocalypsis</i>		<i>Apocalypsis Pauli</i>	
2,7	273	42	268
3,21	288		
6,2	288	<i>Apocalypsis Petri</i>	
19,16	27	7,4	266
22,2	273	7,10	268
<i>Acta Petri</i>		<i>Protoevangelium Iacobi</i>	
37–38[8–9]	88	18,1	27

II. Ancient Authors and Works

Aeschylus		<i>Expositio Evangelii secundum Lucam</i>	
<i>Agamemnon</i> 448	453	Prologus 2–3 (CChr.SL	
		14,1–2)	474
Albinus		V 49–68	121
<i>Didascalía</i>		V 52,60	121
IX	433	V 60	244
X 5 (Hermann		V 62	244
165,17.24)	193	<i>Explanatio in Psalmum</i>	
XI 15 ff	426	XXXVI,1 (CSEL	
		64, 70)	474
Alcinous		<i>Expositio evangelii secundum Lucam</i>	
<i>Didaskalikos</i>		5,60	113
28	104	PL 15, 1378	103
28 (56 f Whittaker)	170		
29,2–3	103	Ammianus	595
Alcmaeon of Crotona	151	Andronicus Rhodius	
Alexander Aphrodisiensis		<i>De passionibus</i> 12,12	
<i>Commentaria in Aristotelis</i>		(ed. Kreuttner)	316
<i>Topicorum libros</i>	111a8	<i>Anthologia Palatina</i>	
(ed. Wallies II 2		10,72	106, 118
pp. 156,19–158,7)	126	Apolinarius Laodicensis	204
Alexander von Aphrodisias		Apuleius	
<i>De fato</i> 14	178	<i>De Platone et eius dogmate</i>	
Ambrosius Mediolanensis	136, 602	2,5–7	103
<i>De Isaac vel anima</i> 4,22–30		Aristophanes	
(CSEL 32, 657–661)	474	<i>Equites</i> 392	452
<i>De obitu Theodosii</i> (CSEL 73)		<i>Ranae</i> 1482 f	352
40 (392)	499		
40–48	499	Aristoteles	130, 151,
<i>De officiis ministrorum</i>			166, 169,
1,115 (PL 16, 57)	103		176, 181,
228 (ed. Testard 205)	481		211, 244,
<i>De sacramentis</i> 3,9			294, 300,
(PL 16, 434)	103		

	423, 453,	34	199
	510, 595,	39	424
	599	40	424
<i>De anima</i>		42	424 f
403a16-18	168	45,9 (122)	193
403a30-31	237	<i>Historia acephala</i> 6	502
<i>De coelo</i> IX 279a18-30	431	Augustinus	136,
<i>Ethica Eudemia</i> 1238b18 f	170		220, 602
<i>Ethica Nicomachea</i>	244	<i>Confessiones</i>	
I 2 (1094a19-23)	243	1	457
2 (1097a34)	243	12,1	252
9,11 (1100a9)	245	<i>De civitate Dei</i>	
10,14 (1101a8)	245	XV 5	101
II 3 (1104b12-13)	132	XXI, IX, 2	269
4 (1105b19)	167	<i>De doctrina christiana</i> 4,27	101
4 (1105b20-28)	167	<i>De sermone Domini in monte</i>	113, 121
4 (1105b28-1106a6)	167	1,2,6	253
6 (1106b16-28)	177	1,3,10	97, 106,
8 (1108b11 ff)	103		244
IV 3 (1125a2)	108	1,4,11 ff	94
V 1 (1129a)	390	<i>Enchiridion</i>	
1 (1129b)	390	45	106
1 (1130a)	390	108	106
2 (1131a)	390	<i>Sermones</i>	
2-10 ff (1130b30 ff)	248	9,12 (CCL 41, 131)	601
V 3	248	32,21	101
VII 1 (1145a26 f)	170	153,6 (PL 38, 828)	601
13,2-3 (1153b17-23)	253		
X (1179A 23 ff)	104	Babai Magnus	
<i>Metaphysica</i>	476	<i>Commentarius in Centurias</i>	
A V 1071b7	431	<i>Evagrii</i>	303
<i>Physica</i>		Barhadbeschabba (PO 22,2)	
III 200b12-201a15	428	<i>Historia ecclesiastica</i> 12 (271)	293
III/1 201a15	434		
<i>Poetica</i>		Barhebraeus	
1457b1-3	452	<i>Chronicon ecclesiasticum</i> 2,139	295
1458b2-3	452		
<i>Rhetorica</i>		Basilius Caesariensis Magnus	15, 121,
1378a19-21	168		131, 136,
1385b13 f	177		161, 221,
1385b-1368b8	168		293, 414,
1388b32-33	168		508,
1389b13-1390a28	168		510 f,
1404a9-10	454		583, 585
Athanasius	198	<i>Ad adolescentes</i>	
<i>Contra gentes</i>		1	103
(ed. R.W. Thomson)	212	4	103
2	199	<i>Adversus Calumniatores</i>	
2,12,20 (6)	193	<i>Trinitatis</i>	583
2,18-21 (6)	216	<i>Asceticum</i> 1 Pr. 4 (PG 31,	
7,16 (18)	193	897 C. 900 A)	172
8	199	<i>Asceticum magnum</i> (PG 31)	
30 (82)	199	(926 B)	264
		205 (1217 C)	94

<i>De Spiritu Sancto</i>		Cassiodorus	
18,45	340	<i>Expositio Psalmorum</i> X 6	
20,51 (FC 12, 228)	596	(CChr.SL 97, 115)	481
27,66	101		
9 (PG 32, 109 A)	146	Chromatius Aquileiensis	136
<i>Epistulae</i>	596	<i>Tractatus III in Matthaeum</i>	
1,2	340	(PL 20, 332 B)	129
9 (ed. Deferrari)	464		
14	354	Chronik von Seert (PO 5,2)	
38 (PG 32)	585,	48 (271)	293
	587 f		
(326–327)	588	Chrysippus Stoicus	178
(336 C)	416	<i>Fragmenta Moralia</i> 414	316
91	340		
100	337	Cicero	
115 (ed. Courtonne		<i>Academicorum posteriorum</i>	
19 ff)	604	<i>libri</i> I 40	178
125,3	340	<i>De fato</i> 42 ff	178
140,2	340	<i>De officiis</i> 1,5	103
142	337	<i>Philippicae</i> 5,15,39	170
159,2	340	<i>Tusculanae disputationes</i>	
243,4	340	III 18	169
252	337	IV 14	169
<i>Epistulae ad Apolinarem</i>	583	17	169
<i>Homilia in illud: Attende tibi ipsi</i>		67	169
2 (ed. Rudberg 26,4 f)	480		
<i>Homilia in principium Proverbiorum</i>			
(PG 31)		Claudianus	
388 A–B	472	<i>De IV consulatu Honorii</i> 158	487
<i>Homilia in Ps. 1</i> (PG 29,		<i>Laus Serenae</i>	499
216 B)	250		
<i>Homilia in Ps. 33,12</i>		Cleanthes	243
(PG 29, 372 B)	268		
<i>Homiliae</i>		Clemens Alexandrinus	136
10 (PG 31, 353–372)	130	<i>Paedagogus</i> (GCS)	318
10,5–6 (PG 31, 364–369)	133	I 6,25–52	321
15,1	241	I 98,1	320
319,8 (Rudberg 36)	410	II 10,106,2 (220 f)	479
354 (PG 29, 448 A)	412	<i>Protrepticus</i> 12,1	106
<i>Homiliae super Psalmos</i> 33,8		<i>Quis dives salvetur</i>	320
(PG 29, 369 D)	262	10–11	97
<i>In Hexaemeron</i> (PG 29)		17,4	318 f
2,6	340	17,5	313
28 A–B	427	20	108
2 (FaCh 46, 21)	458	<i>Stromateis</i> (GCS)	
<i>Liturgia</i>	460	I 176,2 (108,27–30)	476
<i>Regulae morales</i> 48 (PG 31,		II 2,10	321
768 C)	172	8,36,1–40,3	316
<i>Sermones de mortuis</i> (PG 32,		8,36,38,1	316
1373 C)	481	11,50,2	320
		20,14,6	320
Boethius		20,115,1	319
<i>Consolatio philosophiae</i> II 4,2	235	20,120,1 (178)	481
		47,4 (138,12)	476
		70,1–4	170

91,2	171	6,37 (264,23–265,4)	116, 122,
97,1 (II 166,1 ff)	515		275
IV 1,1,1	312, 314	6,37,1–4	322
3,12,5	314, 325	6,37,2–4	325, 328
3,17,1	312	6,37,5	316
4,16,3	312	6,37,5–7	326 f
6,25–26	251	6,38,1–4	326
6,25–41	311–323	6,39,1	318, 326
6,25 ff	93	6,39,1–40,1	320
6,25,1	313, 316,	6,40,1	327
	325	6,40,2–3	315
6,25,1–2	312	6,40,2–4	321
6,25,2–26,1	313	6,41,1	312
6,26,3	319	6,41,1–4	312
6,26,3–35,3	316	6,41,3–4	312
6,26,4	317, 326	7,45–47	252
6,26,5	320	8,52,2–53,1	328
6,27,1	314 f,	9,71,1	317
	321, 325	9,71,1–72,4	317
6,27,2	319	9,71,1–75,4	312
6,27,2–3	315	9,71,4	317
6,28,1–5	311	13,89–93	321
6,28,2	325	21,130,1–22,146,3	314
6,28,4–5	312	21,132,1	319
6,28,6	318	22,135,1–4	328
6,29,1	321	36,1	172
6,29,2	314, 320	38,1	177
6,29,3	314	38,1–4	172
6,29,3–4	328	38,2–4	178
6,29,4	320	V 1,1–5	321
6,29,4–30,1	316	1,7,7	321
6,30,1–2	326	6,32–40	311
6,30,1–3	320	6,39–40	321
6,30,4–31,2	318	11,67,1	314
6,30,4–36,1	311	11,71,1–12	325
6,31,1	317	11,82,3	325
6,31,2–5	316	17,7	320
6,31,4	319	71,2 (374,5)	476
6,31,5	317 f	VI <i>initium</i>	120
6,32,1	314, 318	6,28,6	320
6,33,4	317	6,29,2	320
6,33,5	319	6,36,3–37,6	320
6,33,6	319	9,71,1–75,3	321
6,34	251	13,105,1	322, 327
6,34,1	326	13,105,1–107,3	321
6,34,2	317	13,107,2	322
6,35,1	314, 318	13,108,1–109,6	328
6,36	261	13,114,1–4	328
6,36,1	313, 315,	14,105–114	321
	328	14,108	322
6,36,1–6	321	14,108,1	320–322
6,36,1–37,4	326	14,109,1	322
6,36,2	326	14,112,2	322
6,36,3–37,6	328	14,113,3	322

16,133–148	311	III 15 (ed. Souilhé 52)	480
VII 2,13,1	322	III 22,13	169
2,13,3	323		
2,13,4	323	Eunapius	595
3,13,2	320		
3,13,3	327	Eunomius Cyzicenus	156, 183,
10,56,6	320		191–193,
11,67,4–68,1	328		204, 221,
12,78,8–79,1	328		532, 582
14,84–88	311, 327	<i>Apologia</i> 24,26	587
14,84,1–88,7	321	<i>Liber apologeticus</i>	
68,4 (III 49,15 f)	544	(ed. Vaggione) 6,4–6	462
101,4 (III 71,19–21)	515	18,14–18	462
		12,6–9	462
Clemens Romanus	172, 564	<i>Symbolum</i> (PG 67, 587)	587
<i>Epistula</i>			
13,1–2	171	Eusebius Caesariensis	136
13,2	171	<i>Commentarii in Lucam</i> (PG 24)	
14,5	316	536 B	172
15,2–16	316	537 A	172
		<i>Historia ecclesiastica</i> 6,36,2	93
<i>Corpus inscriptionum Latinarum</i>		<i>Praeparatio evangelica</i> XI	
(CIL) XIV 3579	499	27,5 (GCS 59,5–18)	223
		<i>Vita Constantini</i>	
Cyprianus Carthaginiensis		3,41,2–47,4	499, 503
<i>Ad Quirinum</i> III 1 (CCL			
3, 84)	171	Evagrius Ponticus	294, 304,
			511, 546
Dadischo von Beth Qatraje		<i>Apophthegmata</i> (PG 65)	
(Qatar)	295, 305	173 B–C	262
<i>Commentarium</i> (CSCO		173 D	262
326,117 = 327,90; 170)	302	<i>Practica</i> II 1 (SC 171)	473
Didymus der Blinde	473		
Dio Chrysostomus	595	Faustinus	
<i>Orationes</i>		<i>Adversum Arianos et</i>	
8,28	107	<i>Macedonianos</i>	497
13,28 (ed. Cohoon 114)	481		
30,41 (430,30–432,1)	481	Galenus	151
Diogenes Laertius		Gennadius Massiliensis	
<i>Vitae Philosophorum</i>		<i>De viris illustribus</i> 16	
VI 105	107	(PL 58, 1069)	497 f
VII 115	169		
VIII 111	177	Gregorius Magnus	
		<i>Homiliae in Canticum Canticorum</i>	
Empedocles (ed. Diels-Kranz)		9,194 ff (CChr.SL	
31 B 105,3	237	144, 12)	472
		<i>Moralia in Iob</i>	
Ephraem Syrus	136, 293,	I 36 (CChr.SL 143, 57)	481
306		II 49 (PL 79, 592)	104
		XI 39 (CChr.SL 143 A,	
		615 f)	481
Epictetus	595	XIX 12 (971)	481
<i>Dissertationes</i>			

Gregorius Nazianzenus	293, 414, 511, 535, 587, 603	<i>Testamentum</i> (PG 37, 389 ff)	604
<i>Carmina</i>		Gregorius Nyssenus	136
I 2,1,64 f (PG 37,527,3 f)	354	<i>Ad Ablabium</i> (GNO III/I)	147, 587 f
I 2,14	134	37–45	588
I 2,17	337	41,18 ff	399
I 2,25 (PG 37, 813–851)	130, 237	42,40	581
I 2,31	237	47,5–6	587
I 2,33–34	236	48,1–2	147
I 2,34–45	238	52,15	581
I 2,34,43–45	238	55,22	588
I 2,34,167 ff	235	<i>Ad Eustathium</i> (GNO III/I)	147
II 1,11 (<i>De vita sua</i>) 447	583	7,13	589
<i>Epigrammata</i> 8,80,4	353 f	13,1–2	587
<i>Epistulae</i>		14,11	581
4	354	<i>Ad Graecos</i> (GNO III/I)	585, 588
4,10	354	19–20	588
79 (ed. Gallay 99 ff)	604	21,3	586
102,2	590	21,21	581
165,2	208	<i>Ad Simplicium</i> (GNO III/I)	
<i>Orationes</i>		66,17	344
2,3	234	<i>Ad Theophilum</i> (GNO III/I)	
2,36 (<i>Oratio apologetica</i>) (PG 35,444,25)	340	120,14–16	590
4,73	234	121,23	590
8,5	234	125,6	590
11,6 (<i>Ad Gregorium Nyssenum</i>) (PG 35,840,28)	340	125,22–126,1	590
14,2	234	<i>Adversus Arium et Sabellium</i> (GNO III/I)	
14,15	234	71,3	586
14,38 (PG 35, 908 C)	172	71,8	588 f
17,8 (<i>Ad cives Nazianzenos</i>) (PG 35,976,20)	340	<i>Adversus eos qui baptismum differunt</i> (PG 46)	
17,10	234	429 D	527
18,5 (PG 35, 989 D)	502	<i>Adversus eos qui castigationes aegre ferunt</i> (GNO X/2)	
18,25	234	329	597
19,13	234	<i>Adversus eos qui castigationes aegre ferunt</i> (PG 46)	
21,1	234	308 A	517
22,10	234	308 B	559
28,17	234	<i>Adversus Macedonianos</i> (GNO III/I)	
29,18	403	91,8	581
30,7–8	403	100,4	433
32,30	234	100,19	587
36,5	240	101,27	588 f
38 (SC 358,120, 10–122,3)	430	101,32–102,2	589
38,7	233	104,32	589
38,8 (SC 358,118,10)	433	107,8	341
43,11	103	110,25	589
43,63	234	113,25	589
43,82 (<i>In laudem Basilii</i>)	340	114,17	581
		114,19	582

114,32–115,2	590	349–369 (I ² 130,	
115,24	589 f	10–136,7)	214
<i>Adversus Macedonianos</i> (PG 45)		361 (I ² 134,7)	340
23 (1329 C)	526, 564	365 (I ² 134,28)	340
<i>Antirrheticus adversus Apolinarium</i>		366 (I ² 135,8)	340
(GNO III/I)		366 (I ² 135,10–13)	196
134,10	591	367 (I ² 135,13–14)	196
136,13	591	367 (I ² 135,21–23)	211
138,23	591	373 (I ² 137,5–8)	211
141,23	591	418 (I ² 148,22)	341
142,30	591	426 (I ² 150,25 ff)	471
144,12	591	616 (I ² 204,10–17)	463
151,22	591	622 (I ² 205,6–10)	451
154,23	591	622 (I ² 205,22–30)	451
156,23	213	646 (I ² 212,9 ff)	463
158,17–26	591	684 (I ² 223,8)	344
159,32	591	<i>liber II</i>	210–212,
174,25	591		219 f,
177	418		222, 607
178,6	591	67 (I ² 245,19)	468
189,4	333	69 (I ² 246,14–16)	211
189,28	591	69–70 (I ² 246,14–27)	210
192,1–7	591	70 (I ² 246,17–18)	196
198	418	77–78 (I ² 249,28–250,6)	196
201,23	590	82 (I ² 250,28–251,6)	461
203,17	591	83 (I ² 251,6)	333
210	413	84–96 (I ² 251,	
<i>Antirrheticus adversus Apolinarium</i>		15–254,30)	211
(PG 45)		85–93	210
1256 C–D	564	89 (I ² 253,5–7)	212
1256 D	563	89 (I ² 253,7)	211, 220
<i>Contra fatum</i> (GNO III/II)		89 (I ² 253,12–17)	211
42,15	353	89 (I ² 253,13–14)	220
43,8	353	90 (I ² 253,18–22)	220
43,16	353	91 (I ² 253,19)	220
43,20	353	91 (I ² 253,23–24)	220
<i>Contra Eunomium</i> (GNO I ² –II ²)		91 (I ² 253,25–28)	211
<i>liber I</i>	222	92–93 (I ² 253,	
7 (I ² 24,12)	333	28–254,13)	211
19 (I ² 28,3–5)	456	102 (I ² 256,20–25)	211
50 (I ² 39)	597	103 (I ² 256,24 ff)	468
136 (I ² 68,7–11)	464	105	232
157 (I ² 74,11–15)	453	105 (I ² 257,21–22)	469
187 (I ² 81,19–20)	462	115–118 (I ² 259–260)	469
206 (I ² 86,22 ff)	471	117 (I ² 260,6)	469
212–213 (I ² 88,23–28)	451	118 (I ² 260)	470
220 (I ² 90,20–22)	448	122–123 (I ² 261,	
231 (94,18)	341	22–262,5)	196
233–236	102	151	232
252 (I ² 100,22–23)	456	157 (I ² 270,26)	340
276 (I ² 107)	241	158 (I ² 271,9)	340
314 (I ² 120,4)	456	165 (I ² 272,31)	340
315 (I ² 120,20)	341	200–202 (I ² 283,	
335	402	11–284,7)	179

230 (I ² 293,6)	340	368 (I ¹ 129,14)	439
273 (I ² 306,19 f)	117	371 (I ¹ 130,6-7)	433
<i>liber III</i>		402-405 (I ¹ 137, 4-138,1)	427
I 53-57 (II ² 22,20-24,1	454	<i>liber II</i>	
I 63 (II ² 26,9)	333	67 (I ¹ 235,3-26)	439
I 103 (II ² 38,19-21)	450	67-69 (I ¹ 235,3-26)	430
I 103-110 (II ² 38, 17-41,18)	213	69 (I ¹ 235,21)	430
I 104-105 (II ² 39,2-6)	450	70 (I ¹ 235,31-236,1)	431
I 111 ff	398	70 (I ¹ 236,2 ff)	432
I 114 ff	398, 405	71-78 (I ¹ 236,14-239,1)	427
I 116	398	71-79 (I ¹ 236,14 ff)	427
I 117	398	103 (I ¹ 245,24)	432
I 118	398	215 (I ¹ 275,21 ff)	523
I 121	399	215 (I ¹ 275,24)	539
I 122	399	215 (I ¹ 275,33)	433
I 123	399, 401	224 (I ¹ 278,13)	557
I 123-124	399	228-229 (I ¹ 279, 27-280,4)	433
I 125	400	266 (I ¹ 291,3)	433
II 59 (II ² 72,3)	339	<i>liber III</i>	
III 10 (II ² 110,19)	344	II 148 (II ¹ 94,25 s)	523
III 37 (II ² 120,23-29)	454	IV 68 (II ¹ 199,8)	437
III 51 (II ² 126,5-7)	460	VI 78 (II ¹ 202,14)	563
III 53 (II ² 126, 26-127,2)	451	IX 9 (II ¹ 253,1)	515
III 55 (II ² 127)	597	IX 37 (II ¹ 263,15)	433
III 67 (II ² 131, 22-132,7)	455	X 10 (II ¹ 277,25 ff)	518
III 69 (II ² 133,15)	333	X 13 (II ¹ 278,29)	564
IV 17 (II ² 140,10)	333	X 15 (II ¹ 279,20 f)	524
IV 61 (II ² 158,5)	333	<i>Contra Eunomium</i> (PG 45)	
V 3	400 f	1 (448 A)	523
V 53	232	2 (468 B-C)	527
VI 40 (II ² 200,14)	341	468 C	515
VI 49 (II ² 203,8)	344	468 D	562
VIII 48	241	501 C	526
VIII 52-53	402	517 A	523
VIII 54	402	517 B	526
X 8	403	548 C	562
X 10	404 f	4 (672 A)	523
X 11	405	981 D	523
X 14	405	8 (800 A)	563
X 14 (II ² 294)	413	11 (860 B)	515
X 16	405	12 (888 D)	518
<i>Contra Eunomium</i>		889 B	564
(GNO I ¹ -II ¹)	196, 221, 233, 423, 587, 590	889 D	524
<i>liber I</i>		981 D	539
136 (I ¹ 200,4 ff)	523	985 B	557
361 (I ¹ 127,26-29)	432	1104 D	611
365 (I ¹ 128,21)	432	<i>Contra usurarios</i> (GNO IX)	
364 (I ¹ 128,8)	439	204	262
368 (I ¹ 129,12 ff)	431	<i>De anima et resurrectione</i> (PG 46)	174, 279, 294, 423, 427, 598

12 A-17 B	175	77,4	96
12 B	431	77,4-5	18
21 C	425	77,4-78,21	122, 382
25 B	425	77,4-78,24	96 f
25 B-C	426	77,4-81,17	113
25 B-28 A	424	77,5-78,21	114
28 C	425	77,10-78,1	325
29 A	411	78 (Tit. linea 2)	349
32 A-33 B	427	78,1-11	114, 329
48 A	439	78,3	254
57 A	239	78,5	119, 269,
61 A-C	414		277
68 A	239	78,7	254
68 A-B	289	78,10	114
68 B-72 C	277	78,15	100
73 B-80 A	415	78,15-21	286
81 C	432, 437	78,15-81,17	97
85 C-88 C	413	78,16	6
88 C-108 A	175	78,16-17	18
89 C	226	78,17-18	6
92	578	78,25	96
92 A	182	79,3	101
93 B	182	79,18 ff	101
93 C	241, 440	79,25	114
96 A-B	439	79,26-81,3	114
96 B	439	79,28	96, 348
97 A	285	79,28-80,1	244, 283
97 B-108 A	414	80-81	285
100 A-B	440	80,1-2	283
100,30	347	80,7-8	283
100,30-32	347	80,9-10	281
101-104	577	80,10	250, 348,
101 D	517		351
104,15	348	80,11	283 f,
105 A-C	285		348
108 A	415	80,12-13	284
120 C-121 A	414	80,14	284
121 C	433	80,14-15	284
124 B	433, 469	80,15	284
124 B-D	426	80,15-16	283
124 C-D	416	80,16-17	283
129 B	426	80,17-23	325
148 A	260	80,20	281
148 C	414	80,20-81,3	114
148,22	347	80,20-81,7	279
152 A	277	80,21-23	250, 281
152 A-B	282	80,22	346
152 B	283	80,25	281
156 A	416	81,1	210, 346
156 B	260	81,1-2	284
<i>De beatitudinibus</i> (GNO		81,2	341
VII/II)	294	81,3-15	114
I (77,1-89,19)	243	81,3-84,28	382
77-78	274	81,7	339

81,14	281	89,7-8	274
81,15	349	89,10	96, 108
81,16	96	89,15-16	270, 286
81,18	114	II (89,20-98,21)	
81,18-82,19	97	89,20	349
81,22	114	89,22	109
81,25-82,1	145	89,22-26	361
81,26-82,5	325	89,22-90,2	112
82,1-3	18	89,22-90,8	122, 174
82,20-84,28	97 f	89,22-90,13	272
82,23-25	325	89,22-93,6	111
82,24	96, 105	89,23	287
82,25	284	90	274
83,2	350	90,2-3	112
83,15	341	90,3-4	122, 324
83,26-84,28	380	90,3-7	112
83	286	90,4	113
83,1	281	90,5-7	115
83,3	105	90,6	122
83,5	96	90,7	119
83,8	108, 270	90,7-13	115
83,12-17	105	90,8-28	361
83,20-84,5	369	90,8-93	269
83,22-26	105	90,8-93,6	329
84	286	90,12	122
84,28	105	90,13-15	116, 274
85,1-86,12	98	90,13-24	115,
85,6 ff	105		122 f,
85,8	96, 105		272
85,9	96	90,14-15	277
85,16-23	105	90,15	122
85,22	12	90,16	117
85,24	12	90,17	122
86,13	96	90,19-24	275, 325
86,13-88,10	98	90,23	116
86,23	12	90,25	118
87,10-19	105	90,25-91,3	117
87,14	13	90,25-91,26	279
87,15-88,10	118	91,2	277
87,20	96	91,4	270, 277
87,26	12	91,5	349
88-89	270	91,12	118
88,11-89,19	98	91,14-15	118, 270
88,16-17	289	91,19	277
88,19	108	91,19-26	118
88,26	96	91,22	7
88,26-89,19	269	91,26-92,4	118, 273,
88,27	289		276
88,27 ff	108	91,27	277
88,28	289	92,1-93,6	122
89,2-3	274	92,2	120
89,3	282	92,3	117
89,3-5	290	92,4-93,6	118, 273
89,4-5	274	92,5-6	133

92,9-12	123	94,25	130
92,10	119	94,25-95,1	128
92,12	119	95,1	130
92,13	119	95,2	130
92,14-93,5	119	95,2-5	128
92,15	119	95,5	133
92,16	119	95,5-6	129
92,17	119	95,5-96,16	125,
92,17-18	119		129 f
92,18	118, 279	95,6-8	326
92,20	277	95,6-14	129, 145
92,21	119	95,11	130
92,21-22	119	95,14-17	129
92,22-24	119	95,14-28	362
92,23	122	95,14-96,12	372
92,4-93,6	119	95,15	130
92,5-6	119	95,17-18	130
92,9	119	95,17-22	129
92,17-18	287	95,17-23	327
93,1-6	119, 287	95,18	130
93,1-7	7	95,18-19	129 f
93,6	282	95,20	129
93,7-94,15	125-127	95,20-21	130
93,7-95,5	128	95,21	130
93,7-98,21	111, 125	95,21-22	130
93,9	125, 127	95,22-23	130
93,9-10	128	95,22-28	129
93,9-94,10	127	95,23	129 f
93,10	127	95,24	129 f
93,10-12	126	95,24-27	129
93,11-12	127	95,27 f	130
93,12-15	126	95,28	129
93,13	127	95,28-96,2	129
93,13-94,9	127	95,29-96,1	130
93,15-94,4	133	96,1	129 f
93,23	127	96,2-4	130
93,24-26	126	96,3	349
93,27	127	96,4-5	129 f
93,29	127	96,5-7	129 f
94,8	127	96,5-9	129
94,9	130	96,7	130
94,9-10	127	96,8	130
94,10	133	96,9-16	130
94,10-15	269	96,10	130
94,12-15	273	96,12	130
94,14-15	287	96,13	130
94,16-18	128	96,16	133
94,16-95,1	362	96,16-97,12	125,
94,16-95,5	125,		130-133
	127-129	96,17	130
94,18	133	96,18-20	131
94,18-22	128	96,19	130
94,22-24	128	96,19-97,13	237
94,24-25	128	96,20-23	131

96,24-97,5	131	101,18-19	141
97,3	131	101,21	144
97,5	130	101,27-28	141
97,6-12	131	102	600
97,7	130	102,4	141
97,8	130	102,12	141
97,9	130 f	102,13-14	140, 286
97,10-13	290	102,14-15	146
97,11-12	131	103,6-7	143
97,13	133	103,15-104,10	325
97,13-18	326	104-106	282
97,13-98,21	125,	104,4-106,3	372
	133-136	104,8	122
97,14-15	133	104,8-9	284
97,14-17	122	104,8-106,7	283
97,15-18	133	104,9	142
97,16	120	104,11-105,9	325
97,19	130	104,19	193
97,20-21	134	104,21	180, 271,
97,21-98,4	134		283
97,22	134	104,22	283
98,3	134	104,28-105,1	210
98,5-14	134	105	141
98,19	269, 277	105,1	140
III (98,22-109,19)	326	105,4-5	193
98,22	349	105,9-19	205
98,24-99,10	122	105,9-24	143
99	274	105,16	283, 348
99,6-7	9	105,16-17	284
99,11-12	140	105,20 ff	140
99,13-15	140	105,21	143, 279
99,16	140	105,22-24	7
99,25	140	105,24-25	283
99,30-100,1	140	105,25	11, 346
100-101	141, 290	105,27-106,7	280, 327
100,1	142	105,28	284
100,2	140	105,28-106,18	271
100,2-8	261, 327	106,1	283
100,11-101,9	142	106,2-3	362
100,18-101,3	262	106,4-5	284
100,23	142	106,12-18	143
100,24	143	106,22	140
100,24-25	260	106,27-107,1	140
100,26-28	260, 268	107-108	141
100,29	142	107,15-18	280
101,1	142	107,17-19	4
101,4	144	107,19	140
101,4-9	144	107,19-21	4
101,5-6	142, 144	107,19-109,19	140
101,7-8	144	107,22	140
101,14-15	140	107,24	145
101,15	143 f	107,27-108,3	145
101,17	122	108-109	289
101,17-18	144	108,7	144

108,11-13	143	120,11-14	158
108,16	141, 143	120,25-121,3	158
108,20-28	280	120,25-121,5	209
108,26-109,15	290	121	285
109,7	144	121,3-5	209
109,10	210	121,5-7	122
109,16-18	146	121,16-19	160
IV (109,20-123,17)	142, 248,	121,16-24	159
	251	121,21-122,3	291
109,15-19	286	122	287
109,20	349	122,1-123,17	160-162
109,20-111,22	147-152	122,3-6	160, 395
110	274	122,6-123,3	396
110,12	122	122,8-9	8
110,12-16	122	122,10-11	382
111,17-22	151	122,12-14	8
11,21	393	122,15	249
111,23-113,20	152 f	122,15-17	192
112,1	389	122,17-123,1	250
112,1-3	248	122,19	249
112,2-3	152, 389	122,20	285
112,3-18	248	122,20-22	382
112,19	248	122,20-25	286
112,21-22	393	122,24-25	161
112,26	391	122,25-123,3	174, 209,
112,27	393		280, 285
113,2-3	393	122,27-123,3	162
113,4	393	123,1-13	209
113,9-11	141	123,9-13	209
113,11	394	123,11-13	209
113,17-20	248	123,14-17	162
113,20	391	123,17	349
113,21-116,4	153 f	V (123,18-136,23)	598
114-117	286	123-124	274, 282
114,1-116,22	382	123,19	170
114,6-12	18	123,20-25	361
114,13-16	154	123,20-124,5	174
115,3-4	154	123,20-124,8	122
115,11-14	154	123,21	174
116,5-117,26	154 f	123,24-25	174
116,19	394	123,25	175
116,20-22	155	123,25-124,3	324
116,27-117,2	395	124 app. crit.	176
117,5-7	248	124,1-5	209
117,9	249, 391	124,2	175, 183
117,9-11	248	124,5	175
117,27	391	124,5-15	175, 324
117,27-119,13	155-157	124,11	176
118,5-6	395	124,16	176, 282
118,7-9	8	124,16-18	122
119,14-121,29	157	124,21	176
119,14-123,17	285	124,25	176, 282
120,1-3	158	125	282
120,5-6	395	125,1	122

125,1-3	176	131,19-132,2	181
125,3-4	8	131,26-133,13	283
125,8-11	173, 176	132	280, 599
125,9-10	176	132,2-10	181
125,14-29	370	132,5-19	271
126,1-2	173, 177	132,6	351
126,4	177	132,11-17	181
126 5-6	177	132,20	4
126,7-14	177	132,20-21	4
126,14-16	177 f	133,5-6	181
126,21-23	177	133,9-14	181
126,22	178	133,12	122
126,24-128,10	384	133,23	264
126,25-27	178, 236	133,23-27	265
127,3-7	178	133,23-136,23	262
127,5-7	178	133,26	264
127,5-9	122	133,27	264
127,10-16	178	133,27-134,3	260
127,16-17	290	133,27-136,23	329
127,21-128,16	178	134,1-3	264
127,27-128,3	179	134,2-136,19	183
128,6-7	192	134,4	277
128,7	122	134,4-6	263
124,8	345	134,4-9	278
124,10	348	134,6-14	263
124,11	345	134,7	277
128,25	173, 179	134,9-14	263
128,25-129,1	179	134,13-14	263
128,28	7, 351	134,16-17	264
129	271	134,19-20	263
129,1-130,7	374	134,22-135,3	263
129,1-131,8	266	134,22-135,12	384
129,2-3	173	134,23	347
129,3-8	180	135,5-6	264
129,4-5	280	135,15-16	260
129,8-10	180	135,3-13	264
129,10	199	135,8-9	268
129,13-16	180	135,13-16	265
129,13-21	326	135,14-16	266
129,16-22	180	135,15-16	269
129,19-22	364	135,16	264
129,22-26	180	135,18	264
129,22-130,3	326	135,26	268
129,26	264	135,26-27	141
129,26-130,3	180	135,28-136,11	264
129,26-130,7	260	136,11-19	265
129,26-131,8	262	136,17-19	260
130,1	264	136,18	268
130,3-4	264	136,19-21	288
130,7-15	180	136,19-23	265
130,26	284	VI (136,24-148,22)	142, 218,
131-132	282		227, 470,
131,14-16	122		478
131,14-19	175	136-137	296

136,26-137,11	122	141,28	195
136,25-140,8	190	141,28-142,4	194
137	274, 295	141,28-144,13	190, 197
137,10	95	142	282
137,12-22	191	142,1	471
137,26-138,1	189	142,1-2	193
138	282	142,2-4	195
138,1-3	189	142,3	431
138,2	190	142,5-6	198
138,2-3	190	142,12-16	203, 207
138,5-9	190, 212	142,13	477
138,10-11	122	142,14	246
138,10-24	203	142,15-22	298, 325
138,12-18	246	142,16-17	201
138,18-23	283	142,16-20	203
138,19	344	142,17	201
138,22	284	142,19-20	7, 199
138,23-24	189	142,21	199
139,4-16	189	142,22	200
139,13-14	189	144,22-144,13	281
139,14-16	189	142,23-143,4	198
139,21	122	142,24-25	199 f
139,22	189 f	142,25-143,3	210
139,23-140,3	190	143	298
140,3	8	143,3-4	204
140,8-141,27	190	143,4	199
140,13	195	143,4-5	209
140,13-26	191	143,4-144,2	374
140,15-26	297	143,6	12
140,15-141,1	468	143,7-8	193
140,23-26	191	143,9-10	200
141	296	143,11-13	199 f
141,1-27	471	143,13	202
141,2-10	195	143,13-15	201
141,2-15	192	143,13-20	299
141,3	194	143,16	190, 471
141,8-9	194	143,16-17	199
141,9	192	143,19-20	199 f
141,9-10	193	143,20	209
141,9-15	195	143,20-21	199
141,11-13	194	143,20-23	299
141,11-15	195	143,21	199, 203
141,14-15	193	143,21-23	203
141,15-16	192 f	143,22-23	200
141,16	192	143,23	200, 477
141,16-17	193 f	143,24-27	200
141,17-18	194	143,28	198
141,17-21	193	143,28-144,2	203
141,19-20	192	144	274
141,20	193	144,1	200
141,21-27	194	144,2	203, 477
141,24-25	193	144,2-3	200, 282
141,25	232	144,3-4	205
141,25-142,6	297	144,4	199-201,

	203, 205,	151,25	284
	207	151,26	231
144,6-10	201	151,27-28	234
144,8-9	201	151,28	401
144,10	338	152,1	234
144,10-11	205	152,1-2	234
144,10-13	201	152,3-4	235
144,11	180, 200	152,4-15	235
144,11-12	206	152,8	13
144,12	206	152,15-17	235
144,14-147,17	207	152,20-27	235
145	298	152,22-23	234
145,11	13	153	290
145,13	107	153,1 ff	235
145,13-20	207	153,10-13	235
145,15-22	325	153,23-25	195
145,20	195	154,1	236
145,20-146,2	197, 207	154,8	236
145,20-146,7	195	154,8 ff	236
145,21	467	154,8-9	384
145,23-24	203	154,20 ff	236
146-147	299	155,1-5	237
146,3	195	155,6 ff	237
146,7	207	155,10-16	5
146,12-13	207	155,12	13
146,17-147,4	208	155,13-14	5
146,19 ff	238	155,16-17	237
146,26-147,12	7	155,16-20	5
147,9-10	208	155,17-19	237
147,10-12	208	155,18	5
147,12-14	7, 207 f	155,19	5
147,14-17	7	155,21-22	237
147,20-148,1	262, 268	155,23-26	237
147,23	290	155,17	237
148,2	13	156,1-19	239
148,7-8	208	156,19-20	239
148,8-10	193	157,2-4	239
148,14-16	326	157,4-12	239
148,17	208	157,7	480
148,19-20	208	157,13	11
VII (148,23-161,5)	142	157,21	12
148,23	349	157,21-27	239
148,25-149,14	122	158,1 ff	239
149,14-16	324	158,1-3	5
149,15-16	401	158,10	239
149,16-19	401	159,3	239
149,22	231	159,8-11	240
150	231	159,8-19	384
151,3-5	8	159,12-15	401
151,11	234	159,13-15	240
151,11-12	282	159,14-15	287
151,15 ff	234	159,9-21	240
151,16-17	282	159,21 ff	240
151,17	234	160,3 ff	240
151,19	284	160,10-13	240

160,14–16	240	170,6–16	288
160,20	240	170,9	253
160,22–25	240	170,15–18	289
VIII (161,6–170,24)	244	<i>De beatitudinibus</i> (PG 44)	
161	274, 281	1 (1193)	563
161,6	349	1193 ff	529
161,9	122, 349	1193 C	522
161,9–17	122	1197	518
161,9–162,3	289, 362	1197 B	515
161,10	109	1197 C	527
161,15–162,3	383	1200 C	511, 522
161,18–19	259	1200 D	522
161,23–162,3	259, 270	4 (1240 C)	523
162–163	261	5 (1249 A)	522
162,1	254	1256 A	536
162,3	8	6 (1264 B–1277 A)	536
162,7–19	269	1265 D	537
162,8–14	429	1268 B	537
162,12–13	122	1268 C	556
162,18	247	1269 B	537, 556
162,20	109	1269 B–D	559
162,22	246	1269 C	537 f
162,23	8	1269 D	537
162,23–163,3	246	1272 A	536 f,
162,23–163,20	261		539
164,2–3	271	1272 B	537, 539
164,14–25	122	1272 C	521, 537
164,16–20	378	1273 B	538
164,22	253	7 (1277 B)	563
165–166	286, 290	1277 C	559
165,7	253	1280 C	551, 558
165,14–166,13	383	1280 D	559
165,17–29	271	1289 A	522
165,17–166,6	287	8 (1292 A)	509
166,12–13	251	<i>De beneficentia</i> (GNO IX)	
166,21	274	96–97	602
166,22	12	99–100	262, 267
166,24	274	103,13	338
167–168	254	<i>De creatione hominis</i> (<i>Sermo primus</i>) (GNO Suppl.)	
167,1–9	383	13,4	471
167,24–26	281	<i>De deitate filii et spiritus sancti</i>	
167,26–169,25	378	(GNO X/2)	
168,3	333	20,8	333
168,6	11 f	120 f	597
168,15	8, 251	<i>De deitate filii et spiritus sancti</i>	
169	281	(PG 46)	
169–170	269	573	588
169,8–18	271	576	588
169,12–25	275	<i>De differentia essentiae et hypostaseos</i> (PG 32)	
169,14–15	122	[= Basilus, ep. 38]	585,
169,17–25	290		587 f
169,19–25	271, 362	326–327	588
170,3–4	289	<i>De hominis opificio</i> (PG 44)	279, 294
170,4–10	383		
170,5–6	271		

1 (129 C)	428	172 D	517
2 (133 B)	418,	176 A	515, 535,
	516 f		538
3 (133 C-136 A)	518	176 B	538, 563
136 A	412	177 A	102
4 (136)	281	180 C	538
136 B	417	181 C-D	528
136 B-D	271	184 C	528
136 C	518	<i>De instituto christiano</i>	
136 C-D	518	(GNO VIII/I)	160
5 (137 C)	180	40,10-11	176
6 (145 B-D)	179	42,7	341
8	410	45,3	107
8 (144 A-B)	516	45,8	146
148 A-B	413	52,20	333
9 (149 B)	411	56,6	333
9-10	410	59,1	146
11 (156 A)	467	59,18	146
12 (161 D-164 A)	416	76,11	479
164 B	416	77,18-78,8	157
164 C	416	85,9 ff	482
19 (196 D-197 B)	283	85,20	479
21 (201 B-C)	435	86,13	332
201 C	438	<i>De mortuis</i> (GNO IX)	279
22 (204 D)	438	36,1-7	285
205 D	438	36,2	283
205 D-208 A	438	36,6	283
208 A	439	40,1	481
23 (209 B-C)	438	40,23	477, 481
24 (212 D-213 A)	416	41,2-5	470
27 (225 A-228 D)	415	41,6-19	477
225 C-228 A	415	44-45	469
28 (229 B-233 C)	411	45,13	341
29 (233 C)	411	53,19	346
236 B	411	54,16	347
<i>De hominis opificio</i> (ed. Forbes)		54,18	481
128,25	345	61,1	347
198,3	346	67,15	346
234,20	339	107,21	333
240,31	333	<i>De mortuis</i> (PG 46)	
<i>De infantibus praemature abreptis</i>		520 D	512
(GNO III/II)		524 A	517
67-97	491	525 C	559
75,2	336	532 C-D	515
79	285	532 D	525
79,15	100	536 B	563
81,18	339	536 B-C	559
81,19	102	<i>De oratione dominica</i>	
82,15-17	267	(GNO VII/II)	15, 294,
82,22	102		359, 423
83	282 f	1 (10,25)	347
<i>De infantibus praemature abreptis</i>		15,6 ff	107
(PG 46)		16-22	264
162 ff	527	2 (27,24-28,8)	182

28,5-8	326	294,14-296,22	145
28,11-20	272	304,10-306,1	404
3 (38,25)	327	<i>De tridui spatio</i> (PG 46,	
4 (47,17-48,1)	182	624 D)	436 f
48,18-24	430	<i>De virginitate</i> (GNO	
48,18-50,20	429	VIII/I)	153, 210,
49	415, 418		221, 223,
49,1	117		508, 519
5	598	2,3	234
5 (65,18)	346	3 (256,23)	353
<i>De oratione dominica</i> (PG 44)		3 (257,20)	353
1 (1125 B)	514	4	598
2 (1144 B)	563	10-12	203, 212,
1145 B	522, 563		215, 217
1145 C	231	10 (288,22-24)	215
1148 A	563	288,25-26	216
5 (1177 B-C)	522	289,2	102
1177 D	522	289,4-9	216
<i>De pauperibus amandis</i>		289,11-13	216
(PG 46)		289,14-18	216
I (464 D)	522, 530	289,16-17	191
<i>De perfectione</i> (GNO		290,1-6	217
VIII/I)	574	290,3	218
175,14-177,14	160	290,5-8	217
194,4 ff	105	290,6-8	205
205,14-21	399	290,11-13	217
213,17	484	290,14-21	216
<i>De perfectione</i> (PG 46)		290,21	218
270 C-272 C	523	290,21-291,4	216
277 D	538	290,25-291,9	218
<i>De professione christiana</i>		291,6-8	215
(GNO VIII/I)		11 (291,15-295,26)	216
135,22 ff	105	291,25	216
138,14 ff	471	292,2	216
140,18	347	292,19	216
<i>De professione christiana</i>		292,22-23	216
(PG 46)		293,5-6	216
244 C	558	293,6-7	216
245 D	528, 530	294,5-6	215
<i>De sancta Trinitate</i>		294,9	106
(GNO III/I)	147	295,7-10	204
11,15-12,5	147	295,7-296,9	216
13,18-19	147	296,2-3	215
<i>De sancto Theodoro</i>		296,3-4	204
(GNO X/I)		296,5-6	202
63,8	338	296,9-20	217
65,9	335	296,21	217
68,9	335	297,1	102
69,20	338	297,5-8	215
<i>De tridui spatio</i>		297,6-8	217
(GNO IX)	174, 417	12 (297,12-302,27)	217
278,11	347	299,14-300,12	182
286,1-12	120	299,22-23	208
286,15-16	119	299,26	102

299,28	102	78,1	394
300,8-12	217	78,7-10	394
300,18-19	199	91,6-7	119
300,25-302,4	199	97,18	469
301,18	191	112,18	482
302,4	217	114,8-12	175
302,10-11	217	114,18-32	175
302,18	217	116,15	443
302,5-7	217	116,17-23	175
302,20	347	118,1-24	441
14 (308,23)	347	118,3-8	128
309,5	333	118,5	442
309,5-8	203	118,16 ff	441
15 (310,10)	479	139,2	482
15,2	157	<i>De vita Moysis</i> (ed. Daniélou:	
17,1 (313)	600	SC 1)	
314,17	349	II 16-18	179
18	598	II 25	177
18 (320)	600	II 47	227
18 (322,11)	106	II 69	102
22	150	II 184	182
23	215	II 219-248	227
23 (343,10-17)	189	II 231	175
343,11	332	II 232-233	175
343,14-17)	226	II 232,1-254,7	227
343,15-16)	203	II 239	175
<i>De virginitate</i> (PG 46)		II 252,1-4	227
2 (324 B)	525	II 271	106
324 C	563	II 299-300	239
11 (368)	539	<i>De vita Moysis</i> (ed. Simonetti)	
368 B	519 f	II 247-248 (208-211)	288
368 B-C	535	<i>De vita Moysis</i> (PG 44)	
12 (372 C)	519	301 A	563
372 C-D	558	301 B	531
372 D	519, 536	301 C	531
373 C	512 f	373 C-D	552
<i>De vita Gregorii Thaumaturgi</i>		373 D-380 A	531
(GNO X/1)		376 f	552
5,24	346	377 A	552
9,7	334	381 B	526
<i>De vita Moysis</i> (GNO		400 B-D	508
VII/I)	19, 183,	401 B	529
	225, 423,	428 B-429 A	552
	485, 550,	429 B	518, 552
	553, 574	429 D	513
I (3,12-14)	175	<i>Epistulae</i> (GNO VII/II)	
4,11	485	51,15	334
6,23	340	51,21	334
II 38	179	69,5	354
40,20	177	<i>Epistulae</i> (SC 363)	
45,10	478	5 (155-163)	586
58,2	478	5 (156,17)	586
66,20	469	19,11	586
77,20-29	394	24 (286,115)	587

<i>Epistulae</i> (PG 46)		72,10	477
3 (1020 C)	524, 530,	84,13	483
	562	86,12-87,16	227
3 (1020 C-D)	562	86,13	467
13 (1048 f)	510	89,16	485
<i>In ascensionem Christi</i>		90,6-91,4	226 f
(GNO IX)	607	90,10-16	375
324,12-14	393	91,4-11	375
324,15-16	394	90,11	483
325,19-20	394	95,4-98,6	226
<i>In Basilium</i> (GNO X/I)		96,7-16	376
120,6 ff	106	98,9-12	226
122,9	106	IV (99,3-135,14)	
<i>In Canticum Canticorum</i>		100,16-101,4	375
(GNO VI)	98, 142,	102,4	484
	160, 203,	102,4-6	375
	213,	104,1	485
	225-227,	104,2-13	375
	293 f,	104,4 ff	484
	423, 508,	113,12-114,19	376
	574, 576,	116,3-117,2	377
	607	117,19-119,11	377
Prologus (3-13)		122,1	143
4,13	103	122,5-6	143
I (14,1-42,9)		123,10	481
10,13-11,7	363	129,20-131,13	385
15,12	479	V (135,15-171,7)	
15,18-16,4	116	136,2	478
17-18	478	147,6-148,1	373
28,22	345	150,11-151,7	377
21,14	479	153,9-14	377
22	478	154,18-155,19	380
22,16	478	156,10	347
22,19	479	157,3-12	380
22,19-20	204	157,14	341
23,4	479	158,9	482
29,15	483	158,19	483
34,4-5	143	159,15	479
36	249	160,8	483
37,13	467	164,9	347
II (42,10-69,20)		VI (171,8-199,7)	
54,5-9	370	172,22	476
55,3-16	370	173,7-174,1	367
56,12-57,1	370	174,1-13	367
57,1-13	371	179,6	483
63,18	480	179,20-183,15	225
64,2	480	183,7	468
67,17	481	186,8	483
66,7-9	191	VII (199,8-244,2)	
68,4	483	207,7	483
68,8-10	226	212,4-10	385
68,15	483	214,19-215,14	385
69,12	481	226,3	333
III (70,1-99,2)		VIII (244,3-261,4)	

245,21-247,18	212	357,3-18	468
245,21-246,5	225	XIII (370,14-399,3)	
245,23	341	383,15-19	385
246,2-5	437	384,21-385,6	386
246,3-247,18	175	385,22-386,9	386
246,8-12	225	394,2	484
246,10-11	213	XV (429,16-469,9)	
246,13-15	225	439,3-440,7	377
246,18	482	439,3-440,10	226
250,14	483	439,16-20	377
251,1	484	443,9-444,3	385
256,5-257,5	386	456,16-457,19	368
IX (261,5-294,2)		457,20 ff	438
264,16	484	457,20-460,2	368
271,11	102	466,5-469,9	204
272,18	345	468-469	282
280,11	102	37,16	348
281,18-282,7	385	425,8	333
285,16	485	439,19	346
X (294,3-314,10)	220 f	448,7	344
305,9	337	468,16	347
306,8	337	68,7	340
308,5-311,7	220	<i>In Canticum Canticorum</i> (PG 44)	
309,5	482	Prooemium	
309,5-9	217, 220	756 f	508
309,14	333	764 B	509
310,4	482	1 (765 C)	563
314,7	479	764 D	523
XI (314,11-340,3)		765 D	529
318,15	345	768 A	529
319,3	333	772 A	529, 562
319,5	333	772 D	563
320,9-10	212	772 D-E	521
322,4-324,12	226	777 D	563 f
324,7-22	227	2 (805 D)	515, 539,
332	249		563
333 f	418	808 A	539
333,13-334,12	365	3 (824 A-B)	513
334,11-18	366	808 D	563
336,1-11	227	816 B	525
336,1-12	366	821 B	563
337,16	469	824 A	529
XII (340,4-370,13)		824 A-B	539
342,9-344,11	363	824 B-C	539
345,7-10	379	824 C	539
345,11-346,1	379	4 (832 A)	514
345,11-347,5	363	833 B	541
347,1-5	379	833 B-C	541
347,18-349,17	364	833 D	541
349,17-352,5	364	836 C	531
350,19-351,8	379	841 B	563
351,13	340	841 C	563
353,16	337	5 (857 D)	531
356,12-15	227	865 C	530

868 C-D	541	1093 C-1096 A	540
876 A	531	1096 A	540
876 C	562	1109 B-C	555
6 (889 C)	513, 533	1112 ff	555
900 D	519 f	1112 A	555
7 (920 C)	526	1115 C-D	541
909 D	539	1116 C	555
913 A	562	1116 D-1117 C	555
917 B	562	1117 A	542, 561
8 (940 D)	531	1117 B	563
941 A-B	539	1117 C	563
941 B	536	1117 C-D	555
949 B	542	1117 D	563
9 (961 A)	522	1117 D-E	514
961	521	<i>In Canticum Canticorum</i>	
968 C	513, 563	CorPat 13, 67	577
972 C	514, 539	CTePa 72, 278	576
10 (989 C-993 D)	550	FC 16/2,	
989 D	550	548,20-550,14	427
989 D-992 A	555	<i>In diem luminum</i> (GNO IX)	
992 A	550	227,26	333
992 B	550	229	602
11 (993 C)	551	<i>In diem natalem</i> (GNO X/2)	
993 D	551	268	600
1001 B	531	<i>In Ecclesiasten</i> (GNO V)	98, 210,
1004 D-1005 A	552		222 f
1008 A	553	I	599
1109 B	515	II	599
1009 D-E	557	III	599
1012 D	553	III (319,11-324,2)	98
12 (1016 C)	553, 561	IV	599
1020 C	514	IV (341,16)	353
1025 D-1028 A	553	V (353,12)	478
1028 A	553	354,4	340
1028 B	550 f,	354,9	340
	558	VI (372,3)	349
1028 C-D	553	386,20	341
1037 B	553	VII	213-215,
13 (1041 C-D)	553		219
1044 A	554	400,21-401,2	213, 443
1044 C	563	407,1	485
1044 C-D	546, 554	411,15 ff	482
1045 A	554	412,6-19	214
1048 C	554	412,10-12	215
1048 D-1049 A	554	412,14	214
1052 A	554	413,14-414,1	212
1053 C	526	414,5	95
13-14 (1048		414,6	215
D-1085 A)	554	414,7-9	214
15 (1088 A)	554	414,10-12	214
1089 D	554	414,13-19	233
1092 C-D	554	415,1-2	213
1093 A	554	415,2-9	213
1093 C	513, 515	415,17-416,8	213

416,1	469	68 C 3-4	119
416,5	477	77 A	361
VIII (437,4)	353	79 D-81 A	361
<i>In Ecclesiasten</i> (PG 44)		113 A	426
I (624 B)	512	117 D-120 B	427
633 A-B	514, 520	120 D-121 D	275
IV (672 A-B)	562	<i>In Hexaemeron</i> 1,8	
VI (701 D-704 A)	526	(SC 26, 120-122)	416
704 A	563	<i>In illud: Quatenus uni ex his</i>	
704 C	526	<i>fecistis</i> (GNO IX)	
708 A	522	111-113	262
708 A-B	526	112,1-4	267
VII (724 D-725 A)	233	113,5	333
725 C	563	121	262
729 A	233	<i>In illud: Tunc et ipse filius</i>	
729 B	536	(GNO III/II)	
VIII (737 D)	523, 563	5	602
740 A	562	7,4-14	283
741 D	558	9,5	340
<i>In Ecclesiasten</i> 1,13		13,22-14,7	205
(SC 416,144 f)	260	16,11-13	205
<i>In Flacillam</i> (GNO IX)	487	18,1-18	205
475,3-16	489	<i>In inscriptiones Psalmorum</i>	
476,14-16	490	(GNO V)	19, 230
477,13-21	494	<i>pars</i> I	
478,12-16	494	1 (25)	281
478,16-20	494	25-26	250
478,20-479,1	494	25,11 ff	342
479,1-3	495	25,11-16	244
479,3-4	495	25,23	333
479,5-6	497	26,5	333
479,6-8	495	26,18	350
479,8-10	495	26,19 ff	333
479,10-21	495	26,23-28	182
480,1-15	494	6 (40,21-23)	477
480,15-20	495	7 (43,14)	482
480,21-23	496	8 (57,18 ff)	105
480,24-25	496	57,23	106
480,25-481,2	496	64,2	340
481,6-8	496	64,7	347
481,8-14	496	9 (67,23)	340
481,17-482,25	494	68,6	350
483,13-484,2	496	68,22	339
486	282	<i>pars</i> II	
486,4	335	3 (75,28-76,12)	132
486,17	496	75,29-76,1	477
487,12-25	497	76,6	484
488,1-5	497	5 (83,1)	468
488,5-15	497	8 (100,7)	333
488,15-489,3	497	100,17	333
489,5-12	497	9 (106,12-29)	459
489,12-490,2	497	10 (114,3)	339
<i>In Hexaemeron</i> (PG 44)	361, 366	11 (115,22-25)	125
65 D	361	116,14-25	182

12 (124,13)	340	462,11–12	492
14 (155,25)	469	462,12–13	492
156,3	468	462,15	491
156,24 f	484	462,16 f	491
16 (175,17 ff)	484	462,17–24	491
<i>In inscriptiones Psalmorum</i>		463,1	492
(PG 44)		463,2–7	493
<i>pars I</i>		463,7–10	493
1 (433 A)	512	463,21–26	491
433 C	512, 563	463,22	492
4 (448 B)	512	465,9–11	495
5 (452 C)	562	465,10–11	494
6 (456 A)	563	465,21–26	491
7 (457 B–C)	522	467,3	349
461 C	560	469,25	353
464 B–C	560	486,13	347
464 D	560	<i>In XL martyres Ib</i>	
465 A	564	(GNO X/1)	
8 (472 D)		153,10	334
473 A	519	<i>In XL martyres II</i>	
<i>pars II</i>		(GNO X/1)	
2 (489 C–D)	509	160,1	334
8 (516 C)	523	160,30	335
516 D	512, 562	162,29	335
528 A	524	163,15	335
11 (544 B)	523 f	164,10	334
544 C	562	165,19	335
545 A	512	166,15	335
545 A–B	529	<i>In sanctum Pascha</i>	
548 C	529	(GNO IX)	174, 598,
549 D	563		600
12 (557)	511	255,24	468
14 (577 D)	560	264–268	262
580 C	560	<i>In sanctum et salutare Pascha</i>	
585 C	560	(GNO IX)	174, 607
585 C–D	530	<i>In sanctum Stephanum II</i>	
588 AB	531, 562	(GNO X/1)	
588 D	559	99,1	334
15 (593 D)	563	100,21	338
16 (597 D)	521	103,3	333
605 B	531, 562	104,14	333
<i>In luciferam sanctam domini</i>		<i>In sextum Psalmum (GNO V)</i>	
<i>resurrectionem (GNO IX)</i>		189,3 ff	430
319,16	333	190,17–18	269
<i>In Meletium (GNO IX)</i>		190–191	262
448,5–10	494	193	262
450,2	338	<i>In sextum Psalmum (PG 44,</i>	
451,12	353	612 A)	563
<i>In Pulcheriam (GNO IX)</i>	487	<i>Oratio catechetica (GNO III/IV)</i>	
461,6–9	491		98, 174,
461,9–14	491		569, 575,
461,14	493		579, 607
462,6 f	491	5 (17,14–22)	100
462,11	491	5 (18,7)	100, 104

21,1–26,12	430	83–83	404
21,16	425	173–174 (385)	414
21,16–22,10	429	352,8	341
6 (25)	412	<i>Refutatio confessionis Eunomii</i>	
8 (30)	414	(GNO II ¹)	
10 (38,5–39,10)	461	3 (297,13 ff)	527
11 (39,11–40,6)	455	3 (297,18)	515
40,4	469	4 (298,11)	562
24,1 ff	434	80 (327,21 f)	526
28 (72)	418	112 (340,27–341,1)	523
29,17	346	113 (341,13 f)	526
30,4	346	179 (368,6)	562
33 (83)	416	<i>Vita S. Macrinae</i>	
33,21–22	277	(GNO VIII/I)	596, 598
35,16–23	434	410,21	394
35,20 ff	435	410,23	334
37 (93 f)	417	411,12	394
40	601	411,13	334
45,11	485		
55,1	434	Gregorius Thaumaturgus	293, 544
55,21	428	<i>In Origenem oratio panegyrica</i>	
79,17 ff	436	(ed. Koetschau)	
80,12 ff	436	2,13 (7,16–19)	516
87,15	427	32,1–2 (28,25–27)	516
90,5	347		
91,11	339	Heracleon	316 f, 321
105,13–14	277		
<i>Oratio catechetica</i> (PG 45)		Heraclitus (ed. Diels-Kranz)	510
5 (21 C)	535, 563	22 B 85	132
21 D	517		
24 C	517	Herodotus Historicus	
16 (52 D)	525	1,30–33	335
21 (57 D)	530	1,31	335
25 (65 D)	524	1,32	336
32 (80 B–C)	525		
84 A	526	Hesiodus	
35 (88 A)	524	<i>Opera et dies</i>	
36 (92 D)	527	171	353
37 (93–97)	528	287 ff	107
39 (100 A)	563		
40 (104 B)	563	Hieronimus Stridonensis	136
<i>Oratio catechetica</i> (ed. Srawley)		<i>Commentarius in Ecclesiasten</i>	
5 (24,5)	100, 104	(CChr.SL 72)	
6 (30,9–31,6)	179	I 1 (250,16–251,4)	472
9,2	241	<i>De viris illustribus</i> 128	
30 (112)	573	(PL 23, 753 A–B)	587
<i>Oratio catechetica</i>		<i>Dialogus adversus</i>	
(übers. Barbel)		<i>Pelagianos</i> II 5	239
31,24–32,1 (47)	435	<i>Epistulae</i>	
74,8 (74)	437	30,1 (CSEL 54, 243)	472
<i>Refutatio confessionis Eunomii</i>		60,8	502
(GNO II ²)		128,3 (CSEL 56, 159)	601
15–16	232		
55	400 f	Hilarius Pictaviensis	136

Hippocrates	151	Ioannes Georgides	134
Homerus 124		Ioannes Stobaeus (ed. Hense)	
<i>Ilias</i> 18,78–100	132	<i>Anthologia</i> III (I 567–577)	223
<i>Odyssea</i>		Irenaeus Lugdunensis	
V 102 ff		<i>Adversus haereses</i> (SC 211)	
(ed. Nauck 57,17)	101	I 6,1–2	321
20,347	453	III 22,1	276
Inschriften der griechischen		IV 19,2–3 Massuet	231
Städte aus Kleinasien		V 9,4	276
(İK) 12, 314 f	505	33–34	276
<i>Inscriptiones Graecae ad res</i>		36,1–2	276
<i>Romanas pertinentes</i> (IGR)	505	Isaak von Ninive	302,
<i>Inscriptiones Graecae in Bulgaria</i>		<i>De perfectione religiosa</i>	305 f
<i>repertae</i> (IGBulg) 1561	505	65	307
<i>Inscriptiones Italiae</i> (IIt)		75	307
IV 1,77	499	80	307
<i>Inscriptiones Latinae selectae</i>		Isidorus Hispalensis	
(ILS) 9466	505	<i>Etymologiae</i> II 24,8	
Ioannes Cassianus		(ed. Lindsay)	472
<i>Conlationes</i> (CSEL 13)		<i>In libros veteris ac novi</i>	
III 6 (74)	472	<i>Testamenti prooemia</i>	
VIII 11 (227)	481	(PL 83, 164 A–B)	472
XI 9 (324)	481	Isocrates	
<i>De spiritu et anima</i> 57		<i>Oratio</i> 15,20	170
(PL 40, 822)	481	Iulianus	
Ioannes Chrysostomus	136,	104 B	501
	294,	106 A	501
	602	109 C	501
<i>Ad Theodorum lapsum</i>		110 A–112 A	502
1,12	264	112 B	501
10	269	114 A–115 D	501
<i>De virginitate</i> (PG 48, 537)	544	116 A–D	501
<i>Homilia in epistulam I ad</i>		116 D–126 A	501
<i>Corinthios</i> 40,5		123 D–124 A	501
(PG 61, 354)	604	129 B	501
<i>Homilia in epistulam ad</i>		Jakob von Edessa	294
<i>Philemon</i> (PG 62, 704)	604	Johannes von Dalyatha	295,
<i>In Matthaeum homiliae</i>			300–306,
(PG 57)			308–310
XV 3 (226)	122		303
XV 3 (230 fin.)	122	Centurienkommentar	
Ioannes Damascenus		<i>Epistulae</i> (PO 39/3)	
<i>Expositio fidei</i> (ed. Kotter)		130–137	301
15,II,1 (43,9)	433	131	300 f
15,II,1 (44,1 ff)	437	151–152	301
		14 (345)	309

Joseph der Seher	295, 303, 305 f, 309	8,4 8,8 n. 191 (90,11 ff) <i>De resurrectione</i> (GCS) I 35,2 (274,4 ff) II 24,4–5 (380,5 ff)	107 525 516 518
Lactantius	169		
<i>De divinis institutionibus</i> (CSEL 19)		Minucius Felix	
VI 13 (532)	481	<i>Octavius</i> 17	
60 (745–747)	171	(ed. Beaujeu 22 f)	480
<i>Laudatio Turiae</i>	499	Nemesius Emesenus	
Leo Magnus	136	<i>De natura hominis</i> 19	177
<i>Epistula ad Demetriadem</i> (PL 55, 178 B)	481	Nestorius von Beth Nuhadra	303
<i>Sermo</i>		Numenius	
95	251	<i>Fragmenta</i>	101
95(91),1	129	Origenes	113 f, 120, 124, 136, 198, 414, 443, 470, 474, 478, 484, 509, 511, 516, 518, 521, 564, 596
<i>Tractatus</i>		<i>Commentarii in Canticum</i> <i>Canticorum</i>	509
29,2–3 (CChr.SL 138, 149–151)	481	Prologus (GCS VIII 76,4 ff = Lommatzsch 308 f)	529
39,5 (CChr.SL 138 A, 218)	481	Prologus (GCS VIII 85,14 ff = Lommatzsch 322)	525
Libanius	510, 595	3,1–23 (SC 375, 128–142)	473
<i>Orationes</i>		143,3 ff (SC 376, 770–772)	476
20,4	504	<i>Commentarii in Genesim</i>	518
20,10	504	<i>Commentarii in Ioannem</i> (GCS)	
22,8	504	1,27,189	245
Lucianus Sophista		1,59	249
<i>Demonax</i> 49	126	6,40	249
Marcus Aurelius		13,60	321
<i>Ad se ipsum</i> VIII 48,1 f (ed. Dalfen 73,29–74,1)	480	19,147 (SC 290,136)	116
<i>Meditationes</i>		<i>Commentarii in Matthaeum</i>	93
3,6	103	X 14 (SC 162, 200)	269
4,32	265	XVI 16 (GCS X 526,1–29 = PG 13,1425 B)	123
6,47	265	XVII 8 (PG 13, 1504 A)	136
7,47	102		
7,58	265		
Melito Sardensis			
<i>Peri pascha</i> 25	11		
Menander Rhetor			
<i>Epideixis</i>			
II 376,9–13	499		
II 421,19 ff	500		
II 421,30–31	500		
Methodius Olympius	509, 517		
<i>Convivium</i> (GCS)	510		

19 (PG 13, 1337 A)	531 f	<i>Fragmenta in Matthaeum</i>	
28 (GCS 40,662,10 f)	480	79 ff (GCS 41/1, 47 ff)	
<i>Commentariorum Series in</i>		mit Nachtrag GCS	
<i>Matthaeum</i> (GCS 38)		41/2, 72 f	123
70 (166–167)	267	81 (GCS 41/1, 48)	126
70 (171)	267	84–85 (GCS 41/1, 49 f)	172
70 (179,6–10)	262	<i>Homiliae in Exodum</i> 8,6	
72 (171)	269	(233 f Baehrens)	172
72 (171,29–31)	269	<i>Homiliae in Ezechielem</i> 2	105
<i>Contra Celsum</i> (GCS)	93	<i>Homiliae in Genesim</i>	
III 28 (226,6 ff)	524	1,13 (GCS VI 17,9 ff)	524
226,15	564	13,3,83–4,49 (SC 7 bis,	
37 (234,3)	564	324–328)	199
41 (237,8)	564	<i>Homiliae in Ieremiam</i> 14,10	
237,9	562,	(GCS III 114,18 ff)	525
	564	<i>Homiliae in Leviticum</i> XIV 3	277
237,10	564	<i>Homiliae in Lucam</i>	
IV 6	245	8,2	104
27	99	8,4	103
VI 15	105	23,3 (SC 87,315,20)	479
25–26 (SC 147,		<i>Homiliae in Numeros</i> 21,1	
242–245)	262	(GCS VII 200,21 ff)	544
48 (120,6)	564	<i>Homilia</i> 5,4 in <i>Psalum</i>	
68 (139,12 ff)	544	XXXVI (PG 12,	
VII 36 (186,19 ff)	535	1362 D–1363 A)	275
44	245	<i>Selecta in Psalmos</i>	
<i>De oratione</i> (GCS)		(PG 12, 1128 A)	481
XXIII 1–5 (349–353)	272		
XXIII 5 (353,12 f)	534	Philo Iudaeus	123,
<i>De principiis</i> (GCS)			509–511,
I 1,7 (24,18 ff)	534 f		516, 518,
4,1	414		534, 544,
6,2	279		548 f,
II 1,2	424		561, 596
3,4,25–5,16	437	(CW = ed. Cohn-Wendland;	
3,5,28	437	CH = dt. Cohn-Heinemann)	
3,6 (122,20)	123	<i>De aeternitate mundi</i> 77	
3,6 (123,7)	123	(CW VI 97,6)	543
3,6 (123,10)	123	<i>De Cherubim</i> 50 (CW I	
3,6–7	122	182,15; CH III 185)	548
3,7 (126,9 f)	93, 123,	<i>De confusione linguarum</i>	
	276	99–100	424
6 (145,19–20)	205	<i>De decalogo</i> (CW IV)	
10,4	269	73 (285,13)	522
III 6,1	100,	134 (299,1 ff; CH I	
	104,	400)	544
	414	134 (299,3)	543
6,2	414	<i>De ebrietate</i> (CW II)	
6,8 (289,31 f)	122 f,	101 (189,23)	543
	277	196 (280,6)	543
IV 2	103	<i>De Iosepho</i>	
4,10	104	131–136	265
<i>Fragmenta in Lucam</i> 80–Ra		146 (CW IV 91,19)	543
195 (SC 87, 536)	479	<i>De opificio mundi</i> LI 146	100

<i>De plantatione</i> 126		133c10-11	224
(CW II 158,15)	543	133c13-14	224
<i>De posteritate Caini</i> 15		133c13-15	224
(CW II 4,8 ff)	549	133c18-e1	224
<i>De praemiis et poenis</i> 45		133c20	223
(CW V 346,5 ff;		<i>Apologia</i>	
CH II 394)	535, 548	34c	166
<i>De sacrificiis Abelis et</i>		35d	166
<i>Caini</i> 68	425	<i>Charmides</i>	198, 224
<i>De somniis</i> I 21		159a9-160d4	127
(CW III 209,11)	543	167c8-d2	223
<i>De specialibus legibus</i> IV 202		<i>Cratylus</i>	
(CW V 256,2)	543	396 B	543
<i>De vita Moysis</i> (CW IV)		402a	422
I 113 (146,11)	543	439b-440d	422
II 24 (205,16 ff)	520	440c-d	422
<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>		<i>Epinomis</i> 379c	321
(CW III)		<i>Gorgias</i> 485b4	492
64 (15,20 ff)	520	<i>Ion</i> 534b	271
69 (16,14 ff; CH V		<i>Leges</i>	
238-239)	548	I 626d	167
84 (20,10 ff)	520	I 653c1-2	132
216 (49,7)	543	II	131
265 (60,17; CH V 283)	548	IV 716	105
309 (70,10)	543	IV 716a4	133
<i>Quod Deus sit immutabilis</i>		V 731b3-4	132
8 (CW II 58,12 ff)	543	X 891e	422
79	391	X 893e-894a	434
173-178	265	X 893e-894d	428
<i>Quod omnis probus liber sit</i> 5		X 894b-d	428
(CW VI 2,7 ff)	535	X 895a-b	428
		X 895b	428
Philostratus Sophista		X 897a	428
<i>Imagines</i> 2,6	126	X 904d	322
		XI 935c-936b	166
Plato Philosophus	114, 123,	XII 947d	335
	151, 166,	<i>Parmenides</i>	442, 472
	169, 176,	138b-c	428
	300,	156c-e	422
	424 f,	<i>Phaedo</i>	122, 413
	429,	67c	520
	443 f,	67c-d	314
	517,	67d	325
	519 f,	78c	284
	534,	80c	314
	599	81a1-2	208
<i>Alcibiades maior</i>		83d	274
127e9-131d5	223	96a-99c	422
132b4-134b6	223	107c1-114c8	116
132d5-133a3	223	109	96, 100
133a	180	109b7-8	116
133b7-c6	224	109e2-110a1	116
133c1-18	223	110a1	116
133c8-9	224	114b-c	275, 322,
133c8-17	223		325, 328

114b6-c8	117	521c	325
114c1-2	116	533d	102
<i>Phaedrus</i>		IX 585b	543
245c	428	X 597e	326
246	322	604e-607a	166
246c	274	611b-e	99
246a3-249d3	116	613a	104
247a	241	613b	512, 522
247b	274	617c	517
247b-c	275	<i>Sophista</i>	442
247c	271	242b-249d	422
247c2-3	119	254d ff	422
247c2-6	116	<i>Symposium</i>	
248e3-5	117	211	284
249A	106	215e	548
249b6-c4	116	<i>Theaetetus</i>	
249e	548	144a4	132
250bc	548	152a-e	422
250c	274	176a-b	325
265d-e	167	176b	104, 108,
271d-272a	166		254, 512
<i>Politicus</i> 268 C	543	177c-183c	422
<i>Protagoras</i>		181c-d	428
329d	390	182b1-2	125
345e	370	<i>Timaeus</i>	425 f
352c-d	370	18a5	132
<i>Respublica</i>		28b	426
I 354a	245	28c	232
II	103	29d	427
15-IV	131	31b-32c	426
364c	107	36b-39e	427
374c10	132	37d-38a	431
375a2	132	38c	232, 427,
375b6-7	132		431
375d9-376c5	132	40b	428
377b1	131	45b2-d7	202
III 401d5-e1	131	45d4-6	202
401e1-402a4	132	46a2-c6	202
402a	284	46b1-3	202
402d1-4	131	49b-c	426
IV 440d2-6	132	90	271
440e4-5	132		
445c4-5	114	Plinius	
V-VII	131	83,1-3	500
VI 490b	564	83,5-8	500
508ab	535	84,1-5	500
508c4-7	202	84,5	500
VII	96, 100,	84,6-8	500
	142		
509a1	202	Plotinus Philosophus	198, 202,
514-516	325		210-212,
514a-517e	182		217,
514a-b	284		220-223,
519c8	100		226, 300,
520c	182		442, 472,

	510 f,	7,36,21-22	226
	519-521,	7,41,17-27	226
	532, 534,	8,9,45-46	400
	544-546,	8,16-32	479
	548 f,	9	203, 212,
	557, 561,		218 f
	564	9,2,33-44	202 f
<i>Enneades</i>		9,2,38-40	192
I 1,8,17-18	212	9,3	545
2,1	104, 182	9,3,10-14	203
2,1,1 ff	326	9,3,43	218
4,10,1-16	212	9,4	226, 545,
6	212		564
6,1,20	212	9,7	219
6,2,3	219	9,7,2-6	218
6,5	179	9,7,14	218
6,7	216	9,7,16-18	218
6,7,7 f	182	9,7,18-21	218
6,7,12-13	218	9,7,21	218
6,9	535	9,8-9	284
6,9,8-15	182	9,9,59	218
6,9,26. 6A	103	9,10	549
II 7	426	9,10,10-17	218
9,17,7 f	179	9,10,15-20	218
III 6	212	9,10,16	218
7	431	9,11	218 f,
IV 3	212		546
3,1,8-10	219	9,11,6-8	218
7,10	99	9,11,7	218
7,14	519 f	9,11,22-24	203
8,1,1-11	219	9,11,22-25	218
V 1,3	101	9,11,25	215
1,12,13	481	9,11,38-40	219
3	203, 218	9,11,43-45	219
3,1,1-4	219	9,11,44	477
3,2,23-24	219	9,22,33-34	212
3,5,21	203	<i>Vita Plotini</i> 8,19	481
3,8,41-49	226		
3,17	564	Plutarchus	
6,40-42	219	<i>De capienda ex inimicis</i>	
8	218	<i>utilitate</i> 87 D	
8,11,1-39	219	(ed. Paton e.a.:	
8,29-30	219	<i>Moralia</i> I 174,26)	480
13,16-22	219	<i>De Iside et Osiride</i> 382 D	476
VI 2,8a11 ff	441	<i>Praecepta gerendae rei publicae</i>	
3,18,11-15	214	3 (799c)	170
3,26,10-14	434		
4,14	545	Polycarpus	
7	203, 218	<i>Epistula ad Philippenses</i> 2,3	171
7,34,8-14	226		
7,34,12-21	218	Porphyrus Tyrius	522, 546
7,35	548	<i>Ad Marcellam</i> 16	
7,35,19-23	214	(ed. Nauck 284 f)	104, 522
7,35,33-38	214	Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά	
7,36,10-13	219	32	104

<i>De abstinentia</i>		II 5,4	169
I 31,1	182	II 6,2	169
I 39,2 (ed. Bouffartigue 72,21–23)	481	Sextus Empiricus	
<i>Fragmenta</i> (223F) 246,11 ff		<i>Adversus Mathematicos</i> IX	
(ed. Smith)	431	152–177	170
<i>Sententiae</i> 44 (58,1–9. 24 ff Lamberz)	431	Simon von Taibutheh	295, 304 f, 307 f
Poseidonius	510, 516, 534 f	Simplicius Philosophus	
Proclus Philosophus	534	<i>Commentaria in Epictetum</i> 43	
<i>Commentarii in Platonis</i>		(ed. Hadot 403,2)	479
<i>Parmenidem ac Timaeum</i>	590	Socrates	596
<i>Elementa</i>		<i>Historia ecclesiastica</i>	
26	101	2,2,6–7	502
27	101	4,31,18	498
<i>Théologie Platonicienne</i>		5,12,3	498
(ed. Saffrey/Westerink)		Sophocles Tragicus	
5,17	478	<i>Antigone</i> 332 ff	336
24,12	478	<i>Oedipus Coloneus</i> 1224 ff	336
32,4	478	Sozomenus	
41,5	478	<i>Historia ecclesiastica</i>	
81,9	478	3,1,4	74
III 29,8	478	7,6,3	498
IV 6,8	478	Stobaeus, Ioannes	
Pseudo-Aristoteles		<i>Eclogae</i> II 90,7	177
Περὶ ἀρετῆς 1249	132	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>	
Pseudo-Basilius		I 61	178
<i>Enarrationes in prophetam Isaiam</i>		126,24–25	243
5 (PG 30, 385 A)	476	213 (52,11–14)	169
Pseudo-Dionysius	294	374 (85,34–86,7)	169
Pseudo-Macarius	294, 304–306	434 (96,9–11)	169
Ptolemaeus Mathematicus		II 980	178
5,6,23	583	981	178
Quintilianus		III 33 (10,8–23)	169
<i>Institutiones oratoriae</i> 5,11,38	170	73 (18,12–16)	169
Roman Imperial Coinage (RIC)		175	178
IX 225	504	394 (96,6 f)	177
257	504	412 (99,38)	177
261	504	415 (101,10)	169
291	504	416 (101,19 f)	177
Seneca	595	IV	130
<i>De beata vita</i>	243	160–161	130
<i>De clementia</i>		169	244
II 4,4	168	Suda P 1685	499
		Tacitus	
		<i>Annales</i>	
		15,23	493
		16,6	499

Tertullianus		Theodorus Mopsuestenus	302, 308
<i>De pudicitia</i> II 1–2	171	<i>Homiliae catecheticae</i>	
Themistius		1,9 (FC 17,1,81 f)	301
<i>Orationes</i>		5,9	587
19, 225 B–C	504	Theon von Smyrna	
228 B	504	<i>De utilitate mathematicae</i>	
231 A	504	15,16	476
Theodoretus episcopus Cyri		Timotheus I. Patriarcha	309
<i>Explanatio in Canticum</i>		Valentinus	320 f
<i>Canticorum</i> (PG 81)		Xenophon	
48 A	472	<i>Memorabilia</i> 2,1,21–34	107
<i>Historia ecclesiastica</i>		Zeno	169
1,18,8	499	Zonaras 13,18	499
4,10	310		
5,19,1–5	498		
Theodor bar Koni			
<i>Scholia</i> XI 19	310		

III. Mediaeval Authors and Works

Alcuinus		Meister Eckhart	
<i>Commentaria super Ecclesiasten</i>		<i>In Johannem</i> n. 144	
(PL 100, 669 A)	472	(LW III 380,13–14)	474
<i>De dialectica</i> (PL 101,		Otfried von Weissenburg	121, 136
952 C)	474		
Anselm von Laon		Remigius Autissiodorensis	
<i>Enarrationes in Canticum</i>		<i>Enarrationes in Psalmos</i> (PL 131)	
<i>Canticorum</i> (PL 162,		144 B–C	472
1189 A)	472	148 B	474
Anselmus Cantuariensis		148 C	472
<i>Cur Deus homo</i> 3	121	Rhabanus Maurus	136
Bernhard von Clairvaux	479	<i>De universo</i> (PL 111)	
<i>De diversis</i> s. 82 (ed.		V 3 (112 D–113 A)	472
Leclercq VI 1, 322)	480	XV 1 (416 B–C)	472, 474
Heiricus Autisiodorensis		<i>In honorem s. crucis</i> 17,	
<i>Homiliae per circulum anni</i> I		<i>Figura XII De octo</i>	
17 (CChr.CM 116,		<i>beatitudinibus</i>	121
146)	472	Richard von St. Viktor	479
Heliand	136	<i>Explicatio in Canticum</i>	
Hugo von St. Viktor	479	<i>Canticorum Prologus</i>	
<i>Didaskaleion</i> 4,8 (ed.		(PL 196, 409 B–C)	472
Buttimer 81)	472	Robert von Tumbalena	
<i>In Salomonis Ecclesiasten</i>		<i>Commentarium in Canticum</i>	
<i>Homiliae</i> 1 (PL 175,		<i>Canticorum</i> (PL 150,	
116 A–B)	472	1364 A–B)	472
		Thomas Aquinas	136

<i>Summa Theologica</i>		Wilhelm von St. Thierry	
1 a 2ae 61,1	104	<i>Excerpta de Libris beati Ambrosii</i>	
1 a 2ae 68,8	104	<i>super Canticum Canticorum</i>	
2-1 q. 69 a. 3-4	120	(CChr.CM 87)	474
		6 (210)	472
Walafridus Strabus		34 (240 f)	472
<i>Glossae in Canticum</i>		78 (306 f)	472
<i>Canticorum</i> (PL 113,			
1127 A-B)	472		

IV. Modern Authors and Works

Adriaen	472, 474,		146, 189,
	481		192, 203,
Albert	295		281, 367,
Alexander	3, 212,		424,
	469		431-433,
Alexandre	112, 141,		447 f,
	174, 260,		604
	273, 275,	Balmer	134
	279, 325,	Balthasar, von	231, 414,
	329		416, 439,
Alföldy	600		448 f
Allard	593	Barbel	428, 435,
Allison	112		437
Altenburger	190, 328,	Barmann	210 f
	424, 447,	Bastero	179, 191,
	608		293, 397,
Amand	399		448, 453
Andia, de	276	Battin	167
Apel	165	Bäumer	130
Armstrong	416, 423	Bäumker	533
Arnou	300, 519,	Baumstark	293-295
	532,	Baur	564
	534 f,	Beatrice	123
	544 f,	Beaujeu	480
	557, 561	Beck	306
Asmis	167	Bedjan	302, 306
Assemani	309	Beierwaltes	165,
Aubin	219		179 f,
Aubineau	151, 157,		182, 189,
	202, 212,		203,
	215, 216,		215 f,
	223		218 f,
Aufhauser	508, 512,		223, 226
	514	Bekker	132
Ax	173	Berkowitz	606
		Berlich	165
Baarda	193	Bernard	196 f,
Baert	199, 203,		200, 212
	212, 218,	Bernardi	265,
	227		487 f,
Balás	15, 102,		502

Beulay	294 f, 300–304, 306, 309 f		149, 189, 230, 259, 295, 324, 389, 393 f,
Beyschlag	171		398,
<i>Biblia Patristica</i>	171		467
Bickell	302		505
Bienert	200	Cameron	147, 194,
Black	450	Canévet	211, 226, 229–233,
Blowers	159		278, 387,
Blume	202		403, 455,
Boer, de	381		591, 609
Böhler	165		189, 479
Böhm	170, 174 f, 177, 179–182, 196, 203, 213, 216, 218 f, 223, 225, 227, 325, 328, 439, 441	Cavarnos Cessi Chadwick Chase Chavassee Cherniss Ciccotti Clementoni Cohoon Colless Cornelis Courcelle Courtonne Crouzel	168 106 315 481 417 593 294 481 301 275 189, 274 604 123, 473, 476, 479
Bonanni	294		
Borret	262, 473, 476		
Bouchet	203		
Bouffartigue	481		
Bovon	268		
Brandt, H.	506	Daley	204
Brandt, S.	481	Dalfen	480
Brésard	473	Daly	495
Breydy	293	Daniélou	95, 112, 141 f, 149 f, 159, 194, 199, 204, 211 f, 222, 224, 227, 282, 284 f, 289, 359, 361, 373, 378, 399, 417, 426, 428, 430, 434, 440, 455, 478, 487, 491, 585, 609 f
Briggs	457		
Brightman	450		
Brinker	136		
Brock	302, 306		
Brockmeyer	593		
Broeck, van den	193		
Brown	359, 457, 489		
Brunner, F.	606		
Brunner, T.	606		
Bruns	301, 309		
Buckland	594		
Bultmann	166, 170		
Burn	508		
Buttimer	472		
Cahill	359		
Caimi Danelli	489		
Calderon, <i>El gran teatro del mundo</i>	106	Dante Alighieri, <i>Divina Commedia</i>	
Callahan	3–8, 14,	<i>Inferno</i>	373

<i>Purgatorium</i> XXXII 94	123	Escribano-Alberca	190,
Dassmann	440		198 f,
Davidson	315		219, 223
Davies	112		
Day	397	Fabricius	146
Debrunner	192	Farges	516, 525
Deferrari	464	Favez	208
Delbrück	504	Ferguson	159
Del Deo	294	Ferrari	121
Delumeau	262	Festugière	295
Derrida	449,	Finley	593
	462 f	Fischer	129
Diekamp	227,	Flach	493, 499
	509 f,	Floriani Squarciapino	504
	516, 519,	Fontaine	141, 194
	527, 537,	Forschner	169, 178
	556,	Frankenberg	303
	558–560	Franz	129
Dihle	105 f,	Frend	312
	202, 399,	Freud	453
	440	Furley	168
Dillon	104, 170		
Di Stefano	579	Gaith	180, 399,
Dolidze	128, 433		579
Domiter	134	Gallay	604
Dörrie	105, 190,	Gebhardt	468
	202, 210,	Geerlings	484
	215, 226,	Geoltrain	268
	328, 424,	Gersch	423
	447	Geyer	508
Doutreleau	199, 276	Giannarelli	599
Dover	352	Gilson	475
Downey	494	Girardi	124
Downing	205, 283	Girod	269
Draguet	295	Gnilka	171, 492
Driver	457	Goethe, Maximen und	
Drobner	172, 174,	Reflexionen 907	128
	179, 294,	Gordon	448, 453
	404, 417,	Görgemanns/Karpp	94
	447, 608	Gould	94, 162,
Dünzl	98, 179,		173
	226, 476	Graeser	166, 178
Dupont	136,	Grassi	294
	257–259,	Gregg	208, 491
	283	Grégoire	505
Düring	423	Greschat	483, 604
Dvornik	488	Gribomont	15, 223
		Gronau	509 f,
Ebeling	171		512,
Eco	180		516–518
Enders	179	Grundmann	112, 135
Engels	489	Guillaumin	139
Erasmus von Rotterdam,		Guillaumont, A.	295, 473
<i>Paraphrasis</i> 24 B	135	Guillaumont, C.	473
Ernesti	504		

Haas	179	Jammer	423
Hadot, I.	112–114, 479	Janini Cuesta	150 f
Hadot, P.	203, 214, 218 f, 226, 315, 423, 479–481	Jones	10, 487, 583, 586
Hall	3, 95, 173 f, 195 f, 223, 230, 324, 397, 440, 476, 609	Junius, Franciscus	9
Hamman	124	Kannengiesser	141, 194, 200
Harder	442	Kant	471
Harl	112 f, 117, 120, 157 f, 174, 222, 285, 359, 404, 591	Kassel	208
Harnack, von	524 f	Kaulbach	423
Harrison	399, 418, 455, 478	Kees	179, 359, 608
Hartke	492	Kelly	582, 584, 587, 590
Hartmann	136	Kennedy	168
Haug	181	Kierdorf	489, 502
Hausherr	610	Klauser	142
Heer, de	352	Kleiber	121
Heidegger	463, 579	Klein	601
Heidmann	422 f	Klock	174, 179, 294, 417, 424, 447, 600, 608
Heil	285, 469	Klostermann	126, 262, 480
Heine	175	Kobusch	104, 167, 191, 196, 213, 322, 325, 440, 468, 470 f, 476, 484
Heinemann	212, 516	Koch	227, 516, 522, 544, 546, 549, 556
Helm	118	Koetschau	205, 272, 516
Hense	223	König	484
Herde	472	Konstantinou	176–178
Hermann	193, 593	Kontoulis	594
Hilberg	471	Kopešek	464
Hilgard	142	Kotter	433, 437
Höffe	166, 168	Kötzsche	505
Hofmann	489	Kovacs	93, 122, 321
Holl	414, 509, 511, 547	Kraut	167
Holum	487, 502, 505	Kremer	197, 202, 219, 223
Honnefelder	471	Kreuttner	316
Horn	269, 306, 539, 543, 544, 560	Kuhoff	505
Hörner	282, 471	Ladner	412, 417
Hort	323	Lagarde, de	293
Hossenfelder	169	Lallot	142
Hübner	436, 585	Lamberz	424, 431
Hübscher	166	Lampe (PGL)	10–13, 101, 165, 456
Hugedé	198, 227	Langerbeck	374, 467
Ivánka, von	295, 297, 477	Le Boulluec	112 f, 144, 322 f
Jaeger	104, 146, 196, 327, 383, 387, 398, 405, 468, 471, 479, 603	Lebourlier	609
		Leclercq	264, 480
		Leisegang	180
		Léon-Dufour	391

Leppin	489, 495, 498, 502, 506		177, 226, 424, 427
Lewis	122, 329	Meloni	136, 248
Lewy	547	Meredith	182, 325 f
Leys	609	Meridier	235
Liddell/Scott/Jones (LSJ)	10–13, 106, 165, 195	Merki	104 f, 170, 326, 430
Lies	470	Mingana	295, 305–307
Lilla	322	<i>Missale Romanum</i>	136
Lindsay	471	Mojsisch	167, 433
Lippold	498	MorauX	170
Lohfink	170	Moreschini	156, 159, 230 f, 234,
Lona	172		239, 241, 576
Long	505		
Lot-Borodine	515	Moriarty	3, 95
Lozza	577	Morris	487
Lubac, de	199	Mosshammer	179, 223, 364, 366, 447, 449, 463
Lucioli Campi	294		
Luz	112 f, 135, 171	Moutsoulas	147, 395, 609
McBrien	582 f		
McDonough	281, 468	Mras	223
MacIsaac	505	Mühlenberg	175, 179, 196, 204, 207,
McKenzie	10		209–211, 213, 225,
MacLachlan	492		233, 383, 387, 438,
McNeile	9		447, 469, 483, 604
Mahoney	104		
Maltese	134	Müller	195, 399
Man, de	453	Murray	387
Mann	202, 356, 608	Musurillo	394, 469
Mansfeld	193	Mutzenbecher	113, 121, 124
Maraval	106, 141, 583 f, 599		
Markschies	191		
Marrou	318		
Martindale	487		
Mateo-Seco	179, 191, 227, 293, 397, 448, 453, 608 f	Naldini	569
		Nauck	101, 522, 546
Mause	489	Nehamas	168
May	95, 222 f, 359, 585, 587	Nestle/Aland	9, 170
		Neuschäfer	112–115, 124, 126, 129, 173
Mayor	323		
Mees	136	Nietzsche	165
Méhat	274, 312	Norris	308
Meissner	112–115, 119, 125, 129 f, 173–175,	Nussbaum	168
		Oberhaus	130, 238
		Oesterle	359
		Orbe	312, 317

Otis	210, 431	Schäublin	112–115,
Owen	508		124, 126,
			129, 173
Pabst	489	Scheeben	524
Pacheco	399	Schenkl	474
Parent	139	Schmidt	132, 306
Parmentier	293 f	Schneider	510,
Parys, van	404, 591		533–535,
Paton	480		548, 556
Patterson	107	Schopenhauer	165
Pékary	504	Schöpf	166
Pelikan	610	Schramm	191, 328,
Pellegrino	274		423 f, 447
Pépin	212	Schreckenberger	602
Peroli	179	Schroeder	226
Perrin	121	Schulz	165
Petrus Canisius	129	Schüssler	471
Petschenig	472, 474,	Schwer	168, 170 f
	481	Schwyzler	192, 212,
			219, 224,
Places, des	99		226
Plumpe	165		
Pohlenz	323, 480	Shakespeare, <i>As you</i>	
Popovits	302	<i>like it</i> Act II scene VII	
Pottier	191, 210 f	139 ff	106
Pouchet	583	Sieben	101, 596
		Simonetti	123, 229,
			288, 588
Quadri	472	Skouteris	609
Quasten	318	Smith	431
Quispel	220	Souilhé	480
		Spezieris	302
Radermacher	352	Spicq	136
Rahlfs	8	Spinelli	136
Rahner	297, 511,	Spira	120, 128,
	546, 549		159, 174,
Richards	450		282, 325,
Ricœur	452		417,
Ridings	146		487–489,
Riedel	509, 529		600
Riedlinger	472	Spitzley	168
Riedweg	116, 123,	Squitier	606
	133, 322	Srawley	98, 104,
Ritter	127, 328,		107, 179,
	436, 488		573
Robertson	504		
Roey, van	294	Staats	289, 327,
Romilly, de	136		487 f
Rondeau	112 f, 119	Stählin	316, 320,
Roth	413		323, 476,
Rousseau	276		479, 481
Rücker	295	Stanford	352
Rudberg	410, 480	Stead	198 f, 216,
Runia	323		429, 432
		Stelzenberger	521, 558
Saffrey	478	Stenzel	165
Samson	165	Stötzel	603

Strack/Billerbeck	170	Vanderpool	170
Straub	489	Verbraken	472
Stritzky, von	175	Verghese	210, 431, 438
Struker	515	Viciano	449, 453, 459
Studer	171, 488, 494	Viller	297
Sutcliffe	414	Vinel	98
Syrou Askitiki	302	Vogt, H.J.	484
Szlezák	167	Vogt, J.	593
		Völker	159, 231 f, 234, 327, 476, 479, 484, 521, 524, 534, 544
Talankin	608	Vollert	510, 517
Teja	600		
Temporini	500	Wallon	593
Terrieux	282	Watson	594
Testard	481	Wegehaupt	480
Theiler	265	Weiss	425
Theotokis	302	Wellhausen	136
Thomson	193, 199, 216	Wellmann	520
Tischendorf	9	Wensinck	302, 306
Tixeront	509	Westerink	478
Tommasi	231	Widdicombe	397
Treu	479	Wieber-Scariot	500
Tsouyopoulos	444	Wilson	397
Tufano	294	Winling	609
		Winterling	500
Ueberweg	508, 510, 512, 542	Wittgenstein	455
Unterstein	535	Wolfson	193
Uthemann	191 f, 196, 198, 200, 202, 204 f, 220, 225, 489		
		Zeller	520
Vaggione	462	Ziegler	147, 285, 583–587
Van Burink	472, 474		

V. Greek Terms

ἀγαθός	251	αἶμα	237 f
ἀγαλλίαμα	283	αἰνιγμα	174
ἀγαπεῖν	214	αἵσθησις	139, 141–143, 203, 225–227
ἀγάπη	300	αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς	114
ἀγέννητος	453, 462 f	αἰών	431, 433, 437
ἀγιασμός	338	ἀκήρατος	283
ἄγιος	334	ἀκολουθία	19, 96, 119, 122, 124, 140, 142, 230
ἀγνεία	107	ἀκόλουθος	125, 176
ἀγορεύειν	463	ἀκριβώς	464
ἀγωνοθέτης	287	ἄλλά (καί)	194 f
ἀδελφή	563	ἄλλ' ἕτερον	197
ἀδέσποτος	271, 571	ἄλλοιως	422, 428
ἀδιάστατος	213 f, 431	ἄλλο τι	214
ἀδούλωτος	571	ἄλλοτριος	452–454
ἀδύνατον	189	ἄλλοτρίως	521
ἀθέατος	277		
ἄθλος	290		
αἰδιότης	432		

ἁμαρτία	144		437 f, 441,
ἁμείβεσθαι	562		512, 541,
ἁμείνων	127		550, 555,
ἁμετακίνητος	440		563, 614, 616
ἁμήχανον	189	ἀπόλαυσις	283, 418
ἀνάβασις	422, 439	ἀπολαύων	418
ἀνάγειν	167	ἀπολιθοῦν	530
ἀνάγκη	326	ἀπολυπραγμόνητον	469
ἀναδεικνύναι	263	ἀπόρρητος	277
ἀναζητεῖν	141	ἀποσάρκωσις	11
ἀναισθήτως	142, 144	ἀπόστολος	334
ἀνακραθῆναι πρὸς θεόν	197, 203	ἀποστροφή	160
ἀνάκρasis	524, 562, 564	ἀπόφασις	118
ἀναλγησία	142 f	ἀρετή	125, 127,
ἀναλογία	193		130, 182,
ἀναλογίσασθαι	193, 556		209, 224, 517
ἀνάλογον	452	ἄριστον	251
ἀνατυποῦσθαι	193, 206	ἄρκεῖν	459
ἀνδρεία	103, 390	ἁρμονία	425, 436
ἀνεκφώνητος	277	ἁρρώστημα	130
ἀνεξιχνίαστος	192, 296	ἄρτιος	558
ἀνερμήνευτον	214	ἄρτος τρόφιμος	394
ἄνθος		ἀρχέτυπος	477
– ἱερὸν	492	ἀρχή	422, 432,
– νεοθαλές	491		438, 524
ἄνθρωπος κοινός	204	ἁσάφεια	97, 101
ἀνοδος	122, 439	ἄσκησις	314 f
– τοῦ πνεύματος	319	ἁσύνδετον	241
ἀνόμοιος	582	ἁσχημάτιστον	241
ἀντίδοσις	173, 267	ἄσχημον	131
ἄνω	128, 175, 183	ἀτιμία	134
ἀνωφერές	106 f	ἄτοπον	141
– πρᾶγμα	99	αὐγή	200
ἀόριστον	367	αὐταλήθεια	249
ἀπάθεια	129 f, 169,	αὐτεξούσιος	180, 266,
	182, 208,		271, 571,
	284, 308,		574, 579
	321–323, 327,	αὐτοδικαιοσύνη	249
	346 f, 521	αὐτοκρατής	180, 266,
ἀπαθής	130, 320, 523		271, 571, 574
ἅπαξ λεγόμενον	393	αὐτοσοφία	249
ἀπαρallάκτως	464	ἀφαίρεσις	193, 201
ἀπαρχή	563	ἄφελε πάντα	216
ἅπας	323	ἀφθαρσία	107, 346
ἀπαύγασμα φωτοειδές	201	ἄφορμαί	199
ἀπειροπλάσιος	196, 225	ἄφραστος	277
ἀπειρία	210	βαθύτερον	140
ἄπειρος	210, 367	βασιλεία	118, 199, 270
ἀπερινόητον	217	– θεοῦ	348 f
ἀπλότης	338	– τῶν οὐρανῶν	248
ἀπλοῦς	240 f	βασίλειον	271
ἀποκαλύπτειν	263	βασιλεὺς	493
ἀποκατάστασις	204, 217,	βιάζεσθαι	215, 219
	254, 426,	βίος	134, 144,

	220, 338–340	εἰκός	119
– γνωστικός	314, 318	εἰκότως	119
βραδύ	126 f	εἰκών	97, 180, 199,
βραδύτης	127		477, 515,
βραχύς	144		523, 527,
γέλως	140		559, 571,
γενναῖος σκύλαξ	132		575 f, 578
γέρας	246	– εἰκόνας	412
γῆ	118, 125	εἰρηνοποιεῖν	234
Γνώθι σαυτόν	189	εἷς	240
τὸ γνῶναι τι περὶ θεοῦ	206	εἴσω	219
γνώσις	211, 321	εἰῶθος	452
γυμνασία	118	ἐκεῖ	175
γυμνάσιον	119	ἐκκλησία	338
δάκρυον	140	ἐκούσιος	178
δείλαιος	239	ἐκπεσεῖν	346, 351
δειλία	208	ἐκπληξίς	215
δέσποινα	505	ἐκπτωσις	346, 351
διάθεσις	574	ἐκστασις	210–213,
διακομίσασα	405		217 f, 220 f,
διακονήσασα	405		226, 482,
διάκονος	405		541,
διάνοια	218, 400, 450		546–556
– καθαρά	192	ἐκφέρεσθαι	130
διάστασις	178, 272	ἐκφρασις	235, 354
διάστημα	144, 178,	ἐλεεῖν	350
	210, 214,	ἐλεήμων	176–179, 181
	218, 220,	ἔλεος	165, 167,
	223, 431,		169, 172,
	433, 447–451,		176 f, 179,
	454 f, 457,		236
	462	ἐλευθερία	579
διαφεύγειν	216	ἐλευθεριότης	501
διδασκαλία εὐαγγελική	394	ἐλεύθερος	571
δίκαιος	252, 391	ἐλπὶς	144 f, 463
δικαιοσύνη	103, 155, 247	ἐμπεριείργεσθαι	461
	f, 251 f,	ἐνδιαφαίνω	12
	389–396, 501	ἐνέργεια	143, 146 f,
– τοῦ θεοῦ	319		213, 219,
δικαίωσις	393		232 f, 240,
δίπλους	145		297, 439 f,
δόξα	210, 459		451, 455,
δοῦλος	604		462, 471
δρόμος	422, 439	ἐνζωγράφειν	539
δύναμις	143, 167,	ἐνθουσιάζειν	548
	176, 192,	ἐννοια	123, 192 f,
	232, 284		206
δυνατός	130	– διαστηματική	215
δυσανοσπιάστως	12	– φυσική	193
δωρεά	216	ἐνοικεῖν	286
ἐάν	216	ἐνσημαίνεσθαι	191
ἐαυτός	224	ἐνταῦθα	175
εἶδος	412, 415, 417	ἐντυποῦν	193, 206
εἰκῆ	239	ἐνωσις	557, 561, 564

ἔξις	128, 167, 177 f, 343	εὐφροσύνη	283
ἐξοικειωθῆναι	405	ἐφάπτειν	564
ἐξουσία	284, 404, 574	ἐφ' ἡμῖν	199, 398
ἐπαγγελία	198	εὐχαρίστως	321
– τῆς μακαριότητος	189	ἔφοδος καταληπτική	468
ἐπαθλον	290	ζέση	239
ἐπανάβασις γνωστική	320	ζήτησις	118
ἐπέκτασις	124, 159, 162, 209–213, 218, 220–227, 395, 422, 439	ζωή	134, 356
	210	– ἀκήρατος	348
ἐπεκτείνειν	212	– μακαρία	340–342, 351
ἐπιβάθρα	221, 226	ἡβητήριον	13
ἐπιβολή	315, 319	ἡδη	216
ἐπίγνωσις	114	ἡδονή	158
ἐπιγραφή	501	ἡθος	166
ἐπιείκεια	390	ἡρεμαῖον	126 f
ἐπιθυμητικόν	150, 175, 217	ἡσυχιότης	127
ἐπιθυμία	191–193, 463	θάνατος	606
ἐπίνοια	191, 468	θεά	323
– καταληπτική	215, 220	θέαμα	
ἐπιστρέφεσθαι	416	– ἀντιπρόσωπον	201, 205, 298
ἐπιστροφή	198	– κάλλιστον	131
ἐπίταγμα	160, 210	– μακάριον	338
ἐπίτασις	210	– ὑψηλά	220
ἐπιτείνειν	456	θεᾶσθαι	404
ἐπιφάνεια	452–454	θεῖος	232, 241, 334, 340
ἐπιφορά	322, 476, 478, 484	θέλημα	574
ἐποπτεία	217, 221	θεοειδής	202
ἐρμηνεία	175, 217, 300, 338, 546	θεὸν γενέσθαι	176, 234
ἔρως	616	θεοποιεῖν	176
ἔσχατα	336	θεοπρεπής	117, 120, 156, 344, 352
εὐδαιμονέω	243, 245, 336	θεός	211, 226
εὐδαιμονία	245	θεότης	200, 404
εὐδαιμονίζειν	245, 336	θεοῦν	234, 530
εὐδαίμων	113	θεραπεύειν	130
εὐεπίβατον	314, 318	θερμότης	125
εὐζωία γνωστική	401	θεωρία	198, 215, 218, 321 f
εὐκληρία	349	– διὰ βάθους	236, 241
εὐλογία	97	– νοητῶν	217
εὐμορφία	236	θυμηδία	236
εὐπάθεια	320	θυμοειδής	390
εὐποιία	203	θυμός	133
εὐρεῖν	499	ιατρός	130
εὐσεβής	131 f	ἴδιον	176
εὐσχημοσύνη	131	ιδίωμα	232
εὐσχημων	336	ἵδρω	107
εὐτυχέω	337	ιερός	334
εὐτύχημα	131, 336	ιλιγγίαν	95
εὐτυχής	336	ισόθεον	517
		ισοκράτεια	151
		ἴσος	390
		ἴσως	227

ἵχνος	192, 297	λευκότης	125
καθάπερ	142, 144	λημῶ	103
καθαρός	543	λήξις	117
καθαρότης	207, 338	λήρος ὄνειρώδης	591
κάθαρσις	467, 473, 561	λογισμός	117
καθορᾶν	194	λογιστικόν	166, 390
καιρός	213	λογογράφος	591
καισάριος	552	λόγος	450, 525, 611
κακία	96 f, 131,	– θεῖος	100
	182	– ἱατρούων	142
κακόν	236	λύπη	172, 177 f,
καλιᾶ	492		236, 316, 323
κάλλος πρωτότυπον	211	μάθημα μέγιστον	100
καλόν	127	μακαρία	244
κανών	513	μακάριος	175, 244 f,
καρδία	237 f		248, 250, 253
καταβαίνειν	278	μακαριότης	245, 253, 283
καταβατέον	182	– ἄθάνατος	344
κατὰ δυνατόν	129	– οὐρανία	189
καταισχύνειν	463	– προσδοκωμένη	347 f
κατακιννάμενα	426	μακαρισμός	243
καταλείπειν	208, 216	μάρτυς	316
καταληπτικός	323	μεγαλοπρέπεια	210
κατάληψις	323	μεγαλοψυχία	501
κατανόησις	192, 194,	μέγες	334
	209, 216,	μέθεξις	344
	218, 225	μεθόριος	365, 378,
τὸ καταρχάς	514		380, 399, 430
κατάστασις	277	μεθύσθητε	220
κατοικεῖν	563	μελέτη θανάτου	208
κατουσιώ	12	μέριμνα	317 f
κατωφερές	106	μεσιτεύειν	379
κένωσις	286	μέσον ἀδιεξίτητον	211
κεφάλαιον	332, 342	μεσότης	432
κεχαριτωμένη	460	μετα-	449, 563
κῆπος	337	μεταβάλλειν	562
κίνησις	202, 421–445	μεταβῆναι	562
– τῆς ψυχῆς	130	μεταβολὴ εἰς θεόν	564
κλίμαξ	109	μεταδοτικόν	246
κοῖλον	100 f	μετάνοια	145
κοινωνία	282, 564	μεταπλάσσειν	562
κοινωνός	99, 563	μεταποιεῖσθαι	530, 562
κόλακες	108	μετάστασις τοπική	428
κόρος	151, 158,	μεταστοιχεῖν	562
	175, 209, 285	μεταφορά	399, 451–453
κορυβαντιᾶν	548	μετέχειν	203, 563
κοῦφος	99, 106	μετέωρος	264
κρεῖττον	192 f, 203,	μετεωφορεῖν	274
	221	μετουσία	281 f, 513,
κτᾶσθαι	317		563
κτῆμα	159	– θεοῦ	97, 102, 146,
κύκλος	540		203, 286, 347
κύριον	452	μετοχή	564
λεπτός	456	μετριοπάθεια	208, 239

μηκέτι	217	— πρὸς τὸ θεῖον	97, 343,
μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις	340		345
μίμημα	193	ὁμολογούμενον	177
μίμησις	281	ὁμοούσιος	100,
μίξις	429		463 f,
μισθός	288		582, 585,
μόγις	207		588
μονάς	541	— τῷ πατρί	451, 461
μορφή	562	ὁμόφυλος	236, 384
μῦθος	427	ὁμωνυμία	118
μυσταγωγία	478	ὄνομα	18, 191,
νοητῶς	272		279, 344,
νόημα	193 f,		452
	206, 214,	ὀνοματοθέτης	191
	222, 227,	τὰ ὄντα	215
	237, 344	ὄντως ὄν	232
— σταθερόν	190	ὄπως	130
νόμιμος	390	ὄρᾶν	194, 263
νόμος τῆς πίστεως	220	ὄρεξις	142, 160,
νόσος	130		237 f,
νοῦς	203, 216,		290
	218 f,	ὀρμή	130, 177
	221, 400,	ὀρισμός μακαριότητος	343
	411 f,	ὄρος	196, 343
	520,	οὐ μόνον	194 f,
	543 f		197
— ἐρᾶν	214	οὐσία	464, 584
— καθαρός	414	— νοερά	275
νυμφίος	338	οὔτως	142
νῦν	217	ὀφθαλμός	263
ὀδυρμός	349	ὄψις	194
οἰκεῖος	234, 519	— καθαρά	202
οἰκειοῦν	234, 282	πάθημα	237
οἰκονόμος	574	παθεῖν	239
οἷχεσθαι	496	πάθος	97, 130,
ὄλβιος	336 f		143, 150,
ὄλβος	336		153 f,
ὄλυνθος	380		161,
ὅμοιος	464, 582		167 f,
— κατ' οὐσίαν	464		199 f,
— ὁμοίῳ	533		204, 208,
— πρὸς ὅμοιον	202		235–239,
— τῷ πατρί	464		241, 327,
ὁμοιότης	199, 202		346
ὁμοιοῦσθαι	232	παιδεῖα	353
ὁμοίωμα	219, 559	πάλιν	219 f
ὁμοιώσις	180, 183,	παρακαλεῖν	286
	202, 513,	παράκλησις	146
	515	παράκλητος	146
— θεῷ	104, 199,	παράτασις	144
	203–206,	— διαστηματική	368
	208, 217,	παραφέρεσθαι	130
	224, 226,	παρεῖναι	203
	234, 325	παρέρχεσθαι	215

παρουσία	203, 225–227	προστιθέναι	140
πάσχειν	214	πρόσωπον	584
πατήρ	453	προτιμότερον	127
πενθήσαντες	144	πρόχειρον	140
πένθος	142–145, 147, 338, 351	πρόχρονος	432
πενθοῦντες	141, 144	περοῦν	274
πενία	351	πτωχεία	351
πέρας	134, 213, 438	πως	204
περί	215	πῶς	130
περιήλωσις	12	ρήσις	240
περικροτάφιος	12	ρύπος	97, 102 f
περινόησις	218	σάρξ	217, 413 f
περινοεῖν	215 f	σαρκικός	413
περίνοια	211, 215, 217, 222	σημασία	232
περιογκώ	12	σιωπᾶν	13
περιστερά	491	σιωπή	450
περιφλεγμαίνω	12	σκηνεῖν	459
περιφορά	428	σκηνή	98, 106, 118, 459
περιωπή	96	σκηνοῦν	459
πλεονάζειν	130, 140	σκοπία	114
πλήρωμα	411, 438	σκοπός	113 f, 124 f, 140, 173, 176, 247, 253, 425, 439, 512
πλησμονή	157 f, 160 f, 209, 285	σοφία	103, 196, 390
πνεῦμα	146 f, 400, 455	σπήλαιον	142
πνευματικός	413	στάσις	175, 422, 429, 438, 440, 443
πόθον γνήσιον	251, 319	στερέωμα	361
ποθοῦμενον	199 f	στέρησις	435
ποιητής	404	στοιχείον	271
ποιούντες	172	στοχασμός	194
πολιτεία	208, 317	στοχαστικῶς	119, 194 f, 205
πολύανδριον	98	συγγένεια πρὸς τὸν θεόν	96, 99 f, 107, 190, 197, 231, 319, 563
πολυπραγμονεῖν	120	συγγενής	213, 215, 455
πολυπραγμοσύνη	469	συγκαταβαίνειν	278
πόνος	107	συγκερασθῆναι	218
πορεία ἄπαυστος	227	συζυγία	140
*πόρω	11	συμβάλλειν	463
πραεῖς	135 f, 313	συμβασιλεύειν	270
πρᾶος	125–128	σύμβολον	463
πραότης	125 f, 501	συμβουλή	198
προαίρεσις	265, 267, 326, 398, 404	συμμετεωφορεῖν	274
προαιώνιος	432	συμπαθές	177, 246
προβύω	13	σύμπνοια	425, 429, 436
προενοικεῖν	286	συμπτωχεύειν	270
πρόθεσις	266	συμπτωχεύησις	108
προσβολή	221	συμφύειν	436
προσεγγίζειν	282		
προσηγορία	461		
πρόσκαιρος	144		
προσκολλάσθαι	563		
προσπλάσσειν	519 f		

συμφυής	202, 436	υπαινίττειν	279
συμφωνία	425, 429	υπερεκπλήττεται	216
συναποτίκτω	13	υπερηφανία	98, 105
συνάπτειν	564	υπερκείμενα	128
συναρμόζειν	436	υπερνόησις	479
συνασκηθῆναι	318	υπερουράνιος	272
συνδεῖν	436	υπεροχή	193
συνδιάθεσις	236	υποβάθρα	212
συνείδησις	214 f, 226	υποκείμενον	416
συνεῖναι	203	υπόνοια	468
συνεκδοχή	249	υπόστασις	464, 584
συνεργεῖν	383	ύψηλός	197
συνέχειν	436	ύψηλός	334
συνήθεια	115, 117, 124	φαινόμενα	216
συνθεωρεῖν	214, 222	φαντασία	193, 323
σύνοιδα	266	φαντασία καταληπτική	468
συνυπακούω	13	φασίν	389
σχεῖν	203, 206, 478	φιλάλληλον	177, 246
σῶμα	413 f	φιλανθρωπία	234 f, 240,
σωτηρία	155		494, 501
σωφροσύνη	103, 127,	φιλία	501
	224, 390, 501	φιλόπτωχος	499
σώφρων	499	φιλοσοφία	353
ταλανίζειν	350	φόβος	262
τάξις	96, 113 f,	φορά	99, 422, 428,
	119, 122–125		439
ταπεινός	108	φρόνησις	103, 501
ταπεινοφροσύνη	105 f, 133 f,	φροντιστή	317
	497	φροντιστήριον	394
τέλειος	318	φύσις	130, 210,
τέλος	97, 245, 253,		214, 232 f,
	342, 432,		398, 401,
	511–514		404, 416,
τεχνίτης	574		418, 512,
τί	201, 205 f		519, 541,
τιμή	501		558 f, 584
τόπος	431	– ἀδιάστατος	213 f
τότε	227	– αἰσθητή	429
τράπεζα	394	– ἄκτιστος	429
– εὐαγγελική	393	– ἀνθρωπίνη	404
– μυστική	393	– θεία	348
– τοῦ πνεύματος	393	– κάτω	399
– φιλόσοφος	394	– κτιστή	429
τρισμακάριος	335	– μακαρία	340, 342
τροπή	422, 428	– νοερά	429
τρόπος	115, 124	φῶς ἄφραστον	217
τρυφή	280	χαρά	283
τρυφητήριον	13	χαρίζεται	231
τύπος	230	χάρις	146, 200,
τύφος	98		203, 208,
τύχη	336		346, 400 f,
υἱοθεσία	398 f, 401		492, 559, 563
ύλακώδης	13	χιτώνες δερμάτινοι	414, 609
ύμνη	456, 460	χολή	237

χορτάζειν	285	χρύσιον	574
χρεῖη	128	χωρεπίσκοπος	583
χρήσιμον	103, 114	ψυχή	161, 216, 313
χρόνος	145, 431 f,	ψυχικός	413
	433, 438	ὠφέλεια	103

VI. Latin Terms

<i>ad modum recipientis</i>	539	<i>meritum</i>	565
<i>aegritudo</i>	168	<i>miseriae vitae</i>	134
<i>affectus</i>	475	<i>miser cordia</i>	168
<i>amor</i>	300	<i>mites</i>	135
<i>anima fidelis deo</i>	499	<i>modestia</i>	499
<i>aptum</i>	120	<i>mundus intelligibilis</i>	117
<i>argumentum</i>		<i>mundus unus et perfectus</i>	123
– <i>a fortiori</i>	213	<i>mundus sensibilis</i>	117
– <i>ad hominem</i>	398	<i>mystica</i>	473
– <i>convenientiae</i>	120	<i>obsequium</i>	499
<i>beatus</i>	244	<i>odium</i>	310
<i>bonum summum</i>	243	<i>philosophia perennis</i>	134
<i>capere</i>	457	<i>prae-cisa</i>	572
<i>castitas</i>	499	<i>privata</i>	500, 502
<i>civilitas</i>	500	<i>progressus</i>	
<i>conditio humana</i>	129	– <i>infinitus</i>	124
<i>convenienter</i>	120	– <i>in infinitum</i>	443
<i>convenientissime</i>	120	<i>proprium</i>	580
<i>creatio ex nihilo</i>	611 f	<i>puella anilis</i>	492
<i>cursus</i>	443	<i>puer senex</i>	492
<i>custodia cordis</i>	479 f	<i>raptus</i>	301
<i>definire</i>	343	<i>recensio</i>	136
<i>depositum fidei</i>	136	<i>sententiae minus exactae</i>	235
<i>dilectio</i>	300	<i>sobria ebrietas</i>	220
<i>examinatio</i>	136	<i>status viatoris</i>	220, 227
<i>ex adverso</i>	236	<i>stupor</i>	301
<i>gratia externa</i>	559	<i>textus receptus</i>	349
<i>homo</i>		<i>theologia convenientiae</i>	121
– <i>gnosticus</i>	515	<i>unio mystica</i>	564
– <i>phainomenon</i>	471	<i>utilitas causae</i>	120
<i>imitatio Christi</i>	114	<i>via</i>	
<i>inventio</i>	252	– <i>eminentiae</i>	192–195, 197,
<i>iter idearum</i>	156		206, 215,
<i>lectio varians</i>	208		222, 226
<i>locus amoenus</i>	337, 354	– <i>purgativa</i>	522
<i>mansueti</i>	135	<i>vita</i>	
<i>manumissio</i>		– <i>activa</i>	120
– <i>vindicta</i>	600	– <i>contemplativa</i>	120
– <i>in ecclesia</i>	595, 598, 600	– <i>voluptuosa</i>	120
<i>mente tranquilla</i>	169	<i>vitium animi</i>	168

VII. Hebrew Terms

כבוד	302	kûl	457, 459, 461
שכינה	307	'ôhel	456
anawim	135		

VIII. Syriac Terms

debir	457	lâḥašišûthâ	308
ḥaṭiphûthâ	301	mad'â	305
hawnâ	305 f, 308	r ^{cc} yânâ	304
hekal	457	'ulam	457

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. Tertullianus. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. van Winden. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. van der Nat. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. Springer, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. Hoek, A. van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. Neymeyr, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. Hellemo, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. Rufin von Aquileia. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. Marti. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. Rouwhorst, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Édesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. Radice, R. and D.T. Runia. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran and D.R. Schwartz. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. Gordon, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. Prosper of Aquitaine. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. Marcovich. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. Jefford, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. Drobner, H.R. and Klock, Ch. *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. Norris, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. Norris and Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. Oort, J. van. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. Lardet, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. Risch, F.X. *Pseudo-Basiliius: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6

17. Klijn, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. Elanskaya, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. Asterius von Kappadokien. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. Boeft, J. den & Hilhorst, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. Reynolds, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. Petersen, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. Grünbeck, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. Haykin, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. Benjamins, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. Smulders s.j., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*. 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3

36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsareä, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. 1998. ISBN 90 04 10862 9
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3
46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand - Bibliographie - Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einen Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5
51. Gerber, S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*. Studien zu den katechetischen Homilien. 2000. ISBN 90 04 11521 8
52. Drobner, H.R. and A. Viciano (eds.). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998) 2000 ISBN 90 04 11621 4